¡Feliz Año Nuevo! 2014

RENOVACIÓN

Revista Cristiana Digital

Nº 5– Enero de 2014



"YA ESTÁN BLANCOS PARA LA SIEGA..."

RENOVACIÓN

Nº 5 – Enero - 2014

RENOVACIÓN es una publicación digital independiente de reflexión teológica y de testimonio cristiano en el contexto de las *Iglesias de Cristo del Movimiento de Restauración*. Como tal quiere desarrollar esta reflexión en y con el mundo al que desea compartir la buena noticia del Reino de Dios. Conforme al ejemplo del Jesús histórico, quiere fundamentar este testimonio mediante la solidaridad con los que sufren, sienten miedo, tienen dudas, atraviesan problemas de cualquier índole... Para ello evoca como inspiración la parábola del "Buen Samaritano", paradigma del discipulado cristiano. Así pues, RENOVACIÓN se distancia ideológicamente del pietismo desencarnado que tiene como seña de identidad la exclusión del mundo, y hace de dicha exclusión su guía misionera.

Responsable de la edición: Emilio Lospitao
Web de la revista: http://revistarenovacion.es
Mail: revistarenovacion@revistarenovacion.es

COLABORAN EN ESTA EDICIÓN:

.Jorge Alberto Montejo
.José Mª Castillo
.Antonio Cruz
.José Manuel Glez. Campa
.Rainer Sörgel
.Daniel B. Wallace
.Juan A. Monroy
.Jaume Triginé
.Juan Larios
.Francisco Bernal
.Isabel Pavón
.Juan Pedro Cubero
.Ana Medina
.Sonia Lospitao
.Charo Rodríguez
.Adrián González
.Loida Lázaro

SUMARIO



Emilio Lospitao

¡Feliz Año Nuevo!



LA SARNA CON GUSTO…

Dos noticias me sirven para la reflexión de este primer editorial de 2014: el libro "*Cásate y sé sumisa*", de la periodista italiana Constanza Miriano, y la "conversión" a Jesucristo de la tenista estadounidense Mary Pierce en una iglesia Evangélica dirigida por el pastor Miki Hardy, también estadounidense.

La publicación del libro "*Cásate y sé sumisa*", por la Editorial Nuevo Inicio, es una iniciativa puesta en marcha por el arzobispo de Granada (España) para convertirse en "instrumento pastoral" con el que superar "la pérdida de la fe en la sociedad contemporánea", según indica la Editorial en su web (http://www.diocesisgranada.es). El artículo publicado en esta misma web por Feliciana Merino, miembro del Consejo Editorial de Nuevo Inicio, defendiendo dicho libro, no da ninguna pista salvo denunciar a los medios que, según ella, despotrican contra el libro "sin haberlo leído". Merino afirma que el libro está "lleno de ironía y sentido del humor". En cualquier caso, el hecho de que el libro esté inspirado en una frase del apóstol Pablo, "las casadas estén sujetas a sus maridos" (Ef. 5:22), ya es muy sospechoso toda vez que el imperativo del Apóstol se fundamenta en los códigos domésticos patriarcales de la época… ¡y ya han pasado algunos siglos! Otra cosa son las injusticias socio-laborales de nuestro sistema capitalista que esclaviza a las mujeres y a los hombres, donde ellas son las mayores víctimas de las injusticias de dicho sistema.

La "conversión" en sí de la tenista Mary Pierce no tiene ninguna relación con el libro de Constanza Miriano, pero sí con el entorno religioso donde se ha producido su conversión. Pierce ha encontrado la "fe" en la comunidad Evangélica que dirige el pastor Miki Hardy, fundador de la *Church Team Ministries International (CTMI)*, con cuya familia convive (www.protestantedigital.com/ES/Sociedad). Un artículo publicado por la esposa de Hardy en la web de *CTMI*, titulado "True freedom and submission" (La verdadera libertad y sumisión) va en la misma dirección de la propuesta en el libro de la periodista italiana: la sumisión de la mujer al marido. ¿Qué podemos esperar de la persona, sea hombre o mujer, que vive la experiencia de una conversión religiosa (legítima por otro lado) en una comunidad con esta ideología? ¡Esta persona, inmersa en una experiencia nueva, singular, es profundamente vulnerable, se siente intelectual y teológicamente huérfana para reflexionar con objetividad lo que está viviendo! ¡Su indefensión moral es tal que aceptará todo lo que se le pida, si es mujer incluso dicho rol de sumisión!

El fundamentalismo religioso (pues de esto se trata), en aras de su consabido literalismo bíblico, enseña a sus fieles el rol de la sumisión femenina al varón, no solo en la iglesia sino también en el hogar. Y esto simplemente porque la Biblia dice que "las casadas estén sujetas a sus maridos". Obviamente, esto se escribió en el contexto del orden social patriarcal de la época. Lo que dice la Biblia ya lo venían diciendo los filósofos moralistas desde los tiempos de Platón en el mundo griego; es decir, ese orden social patriarcal no es exclusivo de la Biblia. No es un mandamiento divino. El paternalismo patriarcal, donde la mujer carecía de mayoría de edad y personalidad jurídica, ha durado hasta entrada la Edad Moderna, concretamente hasta el siglo XIX, cuando los movimientos feministas comenzaron a manifestarse, y gracias a los cuales la mujer ha conquistado su mayoría de edad, su personalidad jurídica y, por lo tanto, su dignidad.

Por otro lado, desde el punto de vista del "reino de Dios" que predicó el Galileo, la alternativa a esta sumisión patriarcal no es lo opuesto, es decir, la sumisión del varón a la mujer, sino el respeto y la sumisión recíprocos: *"Pero no será así entre vosotros, sino que el que quiera hacerse grande entre vosotros será vuestro servidor"* (Mar. 10:43). Cualquier tipo de sumisión impuesta degrada al individuo, sea al hombre o a la mujer. ¿Pero qué decir cuando la propia fémina defiende la sumisión de la mujer al varón? Por supuesto, nadie es quien para quitar la arena del interior de los zapatos ajenos si el caminante desea mantenerla. La sarna con gusto no pica… ¡pero escuece! R

IGLESIA, SECTA Y DENOMINACIÓN

Dentro del mundo religioso actual existe gran confusión acerca de la terminología que se emplea en el ámbito eclesiástico de la cristiandad. Esto es fruto, obviamente, de la diversidad de credos religiosos que dicen sustentar sus doctrinas en la revelación bíblica, y más concretamente en el mensaje del evangelio de **Jesús de Nazaret**.

En efecto, a inicios del presente siglo nos encontramos con una confluencia de creencias tal que lejos de clarificar conceptos e ideas más bien abruman a muchas almas sedientas de búsqueda de la verdad. Mucha gente, por lo demás totalmente sincera y honesta, no sabe a ciencia cierta si la comunidad religiosa a la que pertenece, e incluso desarrolla una labor de compromiso evangelístico, realmente es una *iglesia* (en el sentido lato del término, que luego definiremos con precisión), una *secta* o una *denominación* (conceptos que también definiremos con detalle para que no haya equívocos, en lo posible). Urge para muchas personas bienintencionadas y honestas saber que lo que cree (o le han inculcado) y que el círculo asambleario o congregacional donde desarrolla su vida de fe en comunidad, realmente es una *iglesia* o no, aunque así se defina la organización religiosa en concreto. Y si no es una *iglesia* o no se ajusta a ese calificativo, entonces, ¿cómo definirla? La tarea es, en verdad, compleja. Máxime considerando que el mundo religioso mueve a equívocos en muchas ocasiones, y no todo es como aparenta, en absoluto.



De entre todas las investigaciones realizadas en el mundo religioso sobre la cristiandad y su desarrollo histórico me quedo particularmente con las magistrales apreciaciones que realizó, en plena efervescencia del fundamentalismo protestante o evangélico en Latinoamérica y con el estudio de investigación que a modo de tesis doctoral efectuó en el año 1992 el sacerdote y teólogo católico latinoamericano **Florencio Galindo** CM (perteneciente a la Congregación Misionera que la orden vicenciana tiene en todo el continente sudamericano).

Sorprende el magistral estudio del **Prof. Galindo** por su conocimiento profundo de los distintos movimientos religiosos importados en Latinoamérica desde los EE.UU. Como sorprende también su análisis del catolicismo en aquellas tierras hermanas, exento de todo apasionamiento que su filiación religiosa pudiera hacer creer. El pensamiento de **Galindo** está profundamente documentado (como no

podría ser de otra manera tratándose de toda una tesis teológica profunda) y viene a representar todo un estudio de investigación sobre el fenómeno del fundamentalismo protestante en el continente americano. Pero este artículo no pretende realizar un examen exhaustivo sobre la obra de **Galindo** ni aspira ser un estudio de carácter longitudinal (cosa que posiblemente se aborde en un ensayo posterior a este artículo), sino ser aclaratorio de los conceptos arriba reseñados, y de los cuales **Galindo** hace una clara diferenciación de conceptos y hasta de matices, como veremos, y que creo son aplicables a nuestro mundo religioso europeo, y particularmente el español, donde, como sabemos, hay una proliferación en los últimos años de creyentes venidos de Sudamérica, principalmente del mundo protestante o evangélico, pero también católico.

En referencia al mundo evangélico cabe decir que la confusión de términos en cuanto a lo que es o supone, verdaderamente, una *iglesia* o comunidad eclesial, tiene su origen, como bien analiza el gran sociólogo escocés, profesor de la Universidad de Aberdeen (Escocia), **Steve Bruce**, en EE.UU. y el fundamentalismo que ha generado en el propio país y su posterior exportación al mundo latinoamericano y europeo, aunque en este último caso, en menor medida. *(Steve Bruce. Fundamentalismo. Alianza Editorial. Madrid. 2003).* Dentro del mundo católico está claramente definido y delimitado el concepto de *iglesia*, si bien, como acertadamente apunta **Galindo** en su excelente obra *(El protestantismo fundamentalista: una experiencia ambigua para América Latina. Editorial Verbo Divino. España. 1992)* dentro del mismo mundo católico -particularmente el catolicismo en Latinoamérica-, no se está exento de ciertas ambigüedades. El excelente estudio investigativo del **Prof. Galindo** no sólo supone un acercamiento profundo al fenómeno expansivo del fundamentalismo evangélico en América Latina, sino también, aunque sea indirectamente, un análisis de la realidad católica en aquel continente. Y en ambas apreciaciones, en mi opinión, acierta de pleno.



Pero retomando de nuevo el asunto central de este artículo de opinión, decir que, como bien matiza el **P. Galindo,** la cuestión nominal es de carácter sociológico. Es decir, que lo importante no es sólo el nombre que se le asigne a una determinada organización o grupo religioso, sino, esencialmente, las características sociológicas y hasta psicológicas del mismo.
Y es en este sentido en donde es importante afinar tanto en el nombre como en el contenido organizativo del grupo religioso en cuestión.

Tradicionalmente (y atendiendo a las raíces etimológicas del término *ecclesia*) se ha definido el concepto *iglesia* al conjunto asambleario de fieles o seguidores de un determinado credo, caracterizado por la unidad o afinidad de sus creencias, organizado de manera jerárquica y sólidamente estructurado por medio de un conjunto de enseñanzas asumidas por su feligresía y que tiene, además, carácter permanente y visible. En realidad esta definición, u otra afín, parece la cumplen la práctica totalidad de las organizaciones religiosas de cualquier índole y no solamente las de signo cristiano. Pero, sin embargo, la cuestión no es tan simple como algunos pretenden hacerla ver. Y no lo es por las múltiples derivaciones habidas en el seno del mundo religioso y el cristiano en particular, especialmente las surgidas a raíz de la Reforma protestante del siglo XVI y que alcanzaron su máxima expresión en siglos posteriores, especialmente en el mundo anglosajón.

En términos genéricos la *Iglesia* es una e indivisible (al menos ésa fue la pretensión de su fundador, **Jesús de Nazaret**, tal y como se recoge en el *Evangelio de S. Juan*). Sin embargo, casi desde sus orígenes, la escisión, el divisionismo, fue el denominador común a lo largo de la historia de la Iglesia cristiana. Esta situación se vio agravada considerablemente con el advenimiento de la Reforma del siglo XVI, la cual, si bien en principio trajo aires nuevos a una Iglesia anquilosada e intolerante en sus dogmatismos, las mismas iglesias surgidas de la Reforma se convirtieron en poco tiempo en otro bastión de radicalidad e intolerancia, pero con la peculiaridad de una escisión galopante que tuvo su posterior culminación en los grandes movimientos de avivamiento en Inglaterra primero y EE.UU. después, cuando la *Iglesia* ya no era tal, sino un conjunto de distintas organizaciones, con distintas creencias, liturgias diferentes y hasta un conjunto de creencias que poco o nada tenían ya que ver con el espíritu de la Reforma. Tan sólo las *iglesias* consideradas históricas del protestantismo conservan hoy en día, y a duras penas, su verdadera identidad como *Iglesia*. Este problema quizá sea achacable, en cierta medida al menos, como bien apunta el **P. Galindo**, a una falta de uniformidad de la teología protestante. Toda organización religiosa se sustenta sólidamente cuando existe una sistematización y estructuración teológica de enjundia. Y esta carencia de uniformidad, peculiar del mundo protestante, se vio motivada por simple cuestión de principios en los que se fundamentó la Reforma protestante. La concepción del *libre examen*, que fue santo y seña del movimiento reformista (junto a la sola *fe* y sola *escritura*) abrió las puertas a todo tipo de ideas (algunas ciertamente bastante extravagantes, como el caso de los movimientos carismáticos y pentecostalistas, tanto católicos como evangélicos, que surgieron más modernamente, si bien los primeros sujetos a la orientación y el magisterio eclesiástico católico) y dejó la impronta de que todo es válido por medio del "libre examen" de las escrituras sin el arbitrio de la estructura eclesial. Pronto la estructura eclesial derivó hacia organizaciones dispares, que si bien mantenían una cierta similitud en su credo religioso, éste se fue difuminando con el paso del tiempo y al amparo de la supuesta autoridad que confería el "libre examen" escriturístico. Y así surgió un sinfín de grupos de carácter sectario sin identidad propia, en muchos casos, y donde el verdadero espíritu de la Reforma ya era casi historia pasada.

Denominación

El concepto de *secta* ya tiene sus antecedentes en los orígenes mismos del cristianismo. En efecto, la nueva religión surgía al amparo del judaísmo y dentro del mismo, como una derivación de carácter sectario, entendiendo por grupo sectario aquel que se mueve y desarrolla dentro de otro mayor y cuyo funcionamiento paralelo se caracterizó por una entrega incondicional a la causa. Así se vivió el cristianismo original en sus comienzos por parte de los primeros cristianos. Por lo tanto, el concepto de *secta* no tenía, en absoluto, el carácter peyorativo que tiene actualmente en muchos casos, como bien puntualiza **Galindo** en su interesante tesis (Pág.62). Tiempo después el cristianismo se convirtió en toda una organización eclesial, ordenada jerárquicamente y bien estructurada en sus planteamientos teológicos. Sería el sociólogo alemán **Ernst Troeltsch** quien demostraría que originalmente los conceptos *iglesia* y *secta* no son contradictorios, sino derivativos y, en consecuencia, carentes de

confrontación. Sin embargo, se produjo el curioso fenómeno a la inversa con el correr del tiempo en la historia de la Iglesia: que de ser una organización mayoritaria, ampliamente organizada y estructurada derivaría hacia el sectarismo, es decir, hacia el establecimiento de pequeños grupos con idiosincrasia propia y vida eclesial al margen de la oficial. Así surgieron, con el paso del tiempo los grandes movimientos de Avivamiento en Inglaterra y EE.UU, principalmente, en los siglos XVIII y XIX, transformándose ya en auténticas *denominaciones* Las consideradas iglesias históricas de la Reforma (luterana, calvinista, presbiteriana, anabaptista, etc…) dejaron paso a estos nuevos grupos sectarios primero y denominacionalistas después, que con el correr del tiempo fueron creciendo y desarrollándose hasta identificarse, por su cuantía, como iglesias, sin serlo, por haber perdido casi en tu totalidad las características del grupo matriz originario. Así surgieron también las llamadas "iglesia libres", con las señas de identidad de sus fundadores, y entre las que se encuentran organizaciones religiosas tales como las conocidas sectas "conversionistas"y "restauracionistas", en cuya ideología enfatizan la necesidad de "cambiar" el mundo, enfatizando la idea central de la "conversión". Según el sociólogo e investigador **Bryan Wilson**, los movimientos de signo pentecostal y el conocido como "Ejército de Salvación", entre otros, se encuadrarían dentro de este tipo de sectas.

Ahora bien, ¿qué es lo que diferencia realmente a una *iglesia* de una *secta* y *denominación*?

Pues, primeramente, su distinción conceptual. La *iglesia*, como decía, se caracteriza por ser una organización mayoritaria y universalista, con estructura jerárquica sólidamente establecida y su seña de identidad es su permanencia indefinida en el tiempo y su carácter visible. La *secta* es una organización minoritaria y derivada de la *iglesia*, pero que se mueve y desarrolla al margen de ésta como organización paralela, como bien puntualiza **Wilson**. Una seña de identidad característica de las sectas es su pretendido carisma de exclusividad y su aureola de "iluminación espiritual", lo cual les da un aire de marginalidad social. Pero esto, lejos de ser un *handicap* se convierte en motivo de reforzamiento de la vida de fe de sus asociados. En la clasificación que realiza el **P. Galindo** en su tesis, y según la tipología de **Wilson**, aparecen sectas de varios tipos: conversionistas, adventistas o revolucionarias, introversionistas o pietistas y gnósticas. Esta clasificación es referente al mundo latinoamericano actual, pero bien se podría aplicar al panorama mundial. En Latinoamérica otra historia al margen sería la *Teología de la Liberación*, a la cual le dedicaré, en su momento, un análisis en profundidad. A todo esto tendríamos que añadir las nuevas sectas venidas de Oriente y que se caracterizan por su acendrada extravagancia (Moon, Hare Krishna, Hijos de Dios, etc…). Algo que caracteriza a todas estas sectas modernas importadas del lejano Oriente, sin excepción, es, además de su carácter de exclusividad, su afán proselitista y, muchas veces, su agresividad. Algunas de ellas están catalogadas como sectas de carácter destructivo y, por lo tanto, altamente peligrosas por la marginalidad y exclusión social a la que conducen a sus incondicionales afiliados.

El concepto *denominación* es derivativo del de secta y no al revés, como erróneamente se pudiera pensar. Esto lo demuestra con claridad meridiana el **P. Galindo** en su magistral obra de investigación.

Sería, efectivamente, el sociólogo e investigador **Richard Niebuhr** quien daría una definición consistente al concepto *denominación* y que recoge **Galindo** en su obra. El *denominacionalismo* es típico del protestantismo fundamentalista de origen norteamericano importado después a otros países. Según **Niebuhr** la *secta* se ve limitada en el tiempo a una o dos generaciones para transformarse luego en *denominación* con una organización estructural mas parecida a la *iglesia*. ¿Qué características tiene la *denominación*? Pues el ser una organización estructurada, al igual que la *iglesia*, pero ocupando espacios geográficos más restringidos que ésta. Los grupos denominacionalistas suelen realizar proselitismo de sus ideas, pero carecen, por lo general, de agresividad en su empeño de transformar el mundo (al contrario que las sectas en su origen), no viven en la marginalidad y exclusión social, sino que, más bien, en muchas ocasiones, participan en programas de ayuda comunitaria, lo cual les hace tener el reconocimiento y el beneplácito social del entorno en el que se mueven.

Por último, mencionar que con el correr del tiempo, y de manera particular en las sociedades modernas occidentales, existe una clara sensibilización hacia toda organización eclesial que tenga el sello de *secta* u organización sectaria, tanto las allegadas al mundo de la cristiandad (piénsese en casos como los testigos de Jehová, los adventistas o los mormones, por citar algunos casos) como aquéllas venidas del Extremo Oriente con sus extravagancias tan peculiares (y a las que ya me referí anteriormente). La sensibilización social ante el fenómeno moderno de las sectas no es gratuita ni mucho menos. Es una realidad social a la que hay que enfrentarse por los altos riesgos que corren, particularmente los jóvenes en riesgo de exclusión social, los cuales son las víctimas propiciatorias de estos grupos cuyos fines oscuros alejan a mucha gente de una sana espiritualidad y que con la mejor intención se acercan a estos grupos en busca de "la verdad" y de "trascendencia y realización para sus vidas", cuando lo que en realidad acontece es algo bien distinto: manipulación y control ideológico que termina por arruinar las expectativas bien intencionadas de estas personas y conducen, en muchos casos, al fanatismo más exacerbado que les condiciona a vivir al margen de la sociedad y su entorno. El mundo religioso, como sabemos, tiene sus inconveniencias cuando no se sabe orientarlo de manera adecuada. De ser instrumento de verdadera ayuda para autogestionar la vida humana, se puede convertir (cuando la percepción del fenómeno religioso está distorsionada) en elemento con claros signos perturbadores y alienantes, por desgracia tan extendidos en el entorno religioso y eclesial actual.

Queda, tan sólo, apelar al buen juicio del *homo religiosus* para que sepa autogestionar de manera inteligente su propia vida contando con la valiosa ayuda de la religión, siempre y cuando ésta sea instrumento de capacitación y ejercitamiento de sus facultades y habilidades naturales con las que Dios mismo le ha dotado y no instrumento de manipulación ideológica tan al uso en el mundo religioso actual. R

Jorge Alberto Montejo.
(Licenciado en Pedagogía. Educador y Psicopedagogo)



Las mujeres, ¿sacerdotes en la Iglesia?

José Mª Castillo

Comprendo que haya bastantes mujeres decepcionadas con la reciente exhortación del papa Francisco. Lo mismo que, sin duda, habrá otras que ahora se sientan más seguras ante lo que ha dicho este papa innovador. Mi punto de vista representa poco en éste y en tantos otros asuntos.

Pero, sea mucho o sea poco, quiero dejar claro, de entrada, que estoy de acuerdo con lo que dice Francisco sobre la mujer en la exhortación "*Evangelii Gaudium*". Con tal que se tenga en cuenta que el mismo papa, en esta exhortación (que no es una encíclica y menos aún una definición dogmática), les dice a los obispos y a los teólogos que, en el asunto concreto de la ordenación sacerdotal de mujeres, "hay un gran desafío". Y por eso les dice a los entendidos en estos temas que "podrían ayudar a reconocer mejor lo que esto implica con respecto al posible lugar de la mujer allí donde se toman decisiones importantes, en los diversos ámbitos de la Iglesia" (nº 104). El asunto, por tanto y en lo que se refiere a la ordenación sacerdotal de mujeres, no está cerrado, sino que está en un proceso de búsqueda, cosa que intentaré explicar en lo que yo puedo alcanzar sobre el tema.

El papa Francisco insiste en la necesidad de que la Iglesia retorne a la vivencia integral del Evangelio. Pues bien, si es que eso se toma en serio, vamos en serio a poner en práctica lo que dice el papa. Y, en tal caso, lo que en el Evangelio encontramos es que Jesús no ordenó de sacerdote a nadie. No a mujeres, por supuesto. Pero tampoco a hombres, ni siquiera a los apóstoles como se suele decir con más ignorancia que conocimiento de causa. De "sacerdotes", no se habla en la Iglesia hasta el s. III. Y de "orden" y "ordenación", deberíamos saber que el "ordo" ni pertenece al lenguaje bíblico, sino que es un término y una institución que se tomó de la organización de la sociedad romana. Y eso se hizo también cuando ya estaba bien entrado el s. III.

No me detengo en otras explicaciones de historia. Para una información de urgencia, como es el caso, mi punto de vista es que, si Jesús no pensó en sacerdotes, sino que, por el contrario, tuvo conflictos mortales con los sacerdotes, ¿es lo mejor para la Iglesia aumentar el peso del clero y engordar un estamento que se ha apropiado el poder y los privilegios, en detrimento de todos los demás creyentes en Jesús? ¿vamos a potenciar con mujeres ese estamento que se está extinguiendo porque cada día hay menos hombres que quieran formar parte de ese colectivo? Si Jesús no pensó en clérigos o en sacerdotes, ¿los vamos a mantener nosotros, incluso los vamos a potenciar con sacerdotisas?

Entonces, ¿una Iglesia sin clero? Pues sí. ¿Y qué? Jesús escogió doce apóstoles. Pero, a juicio del cristianismo naciente, aquello tuvo la finalidad de que aquellos hombres fueran testigos de la resurrección de Jesús. Por eso, a Judas se le buscó un sustituto (Matías). Pero después, a medida que fueron muriendo los demás apóstoles, a ninguno se le buscó otro sustituto. El Evangelio habla de discípulos ejemplares, seguidores que tenían que anteponer el vivir como vivió Jesús a cualquier otra cosa, incluso el entierro del propio padre. Pero, ¿gente con poderes y privilegios? De ninguna manera. Jesús los quería "los últimos", los "sirvientes" y "esclavos" de todos. Eso es lo que dice el Evangelio. Lo demás, lo hemos ido inventando y engrosando los mortales. Para vivir de eso. ¿Que queremos vivir como vivió Jesús? ¿Y quién se lo impide a las mujeres? Jesús no quería gente con poderes, sino seguidores fieles de su forma de entender la vida.

¿Y qué hacemos con los sacramentos? Que cada comunidad decida, en cada caso, quién coordina, organiza o gestiona, como se hace en todas las instituciones y grupos humanos. ¿Y lo que dijo el concilio de Trento en su ses. VII? Antes de 1980 demostré, citando al detalle las Actas del Concilio ("Símbolos de libertad", 1981, cap. 8), que lo que se afirma en esa sesión no es doctrina de fe. Se puede pensar de otra manera y hacer las cosas de forma distinta. Lo que importa no es quién tiene este poder o el otro. Lo que de verdad nos importa es vivir como vivió Jesús. R



José Manuel González Campa*



ESTRUCTURA Y TECTÓNICA DE LA PERSONALIDAD EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

En este tercer artículo sobre"El concepto de Persona en la Biblia", vamos a intentar realizar un análisis antropológico más minucioso en el Antiguo Testamento, teniendo en cuenta los diversos términos que en el mismo se utilizan para definir al *Ser Humano*.

La concepción antropológica del A.T. es extraordinariamente interesante, y viene a coincidir con la concepción novotestamentaria, pero manteniendo peculiaridades únicas en la Revelación de Dios a los hombres.

A manera de una mínima introducción deseo realizar una crítica, que espero resulte constructiva. Algunos autores cuando tratan de escribir o hablar sobre el hombre, hacen diferentes afirmaciones, entre la cuales destaca una (especialmente en el campo llamado "evangélico"): se define al hombre (ser humano) como un ser *tripartito*. Este enfoque antropológico dimana de una errónea interpretación, en mi criterio, de dos pasajes de la Escritura (Gen 1: 26-27 y 1ª Tes 5: 23). La rígida concepción trinitaria de Dios se encuentra en la infraestructura teológica sobre la que se pretende apoyar la concepción tripartita del ser humano. El razonamiento o la racionalización que del Sumo Hacedor se realiza como una **realidad ontogenética y trascendente: un solo Dios verdadero y tres personas distintas**, ha dado lugar a deducir lo siguiente: Si el hombre (la Humanidad) ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios, el HOMBRE (Varón y Varona) representa o proyecta esa Imagen en su ESTRUCTURA TECTÓNICA: Un cuerpo, un alma y un espíritu. Esto ha llevado a muchos a pensar que el ser más evolucionado desde todos los puntos de vista (físico, anímico y pneumático) es la suma de estas tres esferas: corporal, psicológica y espiritual. Nada más lejos de la realidad antropológica que constituye el *ser humano*.

BASAR
RUAH
NEFES

Como ya comentamos en capítulos anteriores Dios es Uno y el hombre, hecho a su imagen y semejanza, también es Uno.

Al estudiar la tectónica o estructura de la Personalidad, a nivel de Antiguo Testamento, nos encontramos con tres términos hebreos, *BASAR, NEFES Y RUAH*, que se presentan como paradigmáticos para explicitarnos la concepción bíblica de PERSONA a nivel del Viejo Testamento. Realizaremos una exégesis, lo más rigurosa y seria que podamos, de estos tres términos, a fin de obtener alguna luz que ilumine nuestra obscuridad noética.

BASAR: el vocablo *basar* significa, originalmente, *la carne* de cualquier ser vivo, hombre o animal (lo que no es lo mismo que el cuerpo; éste resucita, la carne no).

* Licenciado en Medicina y Cirugía. Especialista en Psiquiatría Comunitaria. Psicoterapeuta. Especialista en alcoholismo y toxicomanías. Conferenciante de temas científicos, paracientíficos y teológicos, a nivel nacional e internacional. Teólogo y escritor evangélico.

Pondremos algún ejemplo ilustrativo: en Isa 22:13, encontramos "*y he aquí gozo y alegría, matando vacas y degollando ovejas, comiendo carne (heb= basar) y bebiendo vino, diciendo: comamos y bebamos, porque mañana moriremos"*. Otros ejemplos los encontramos en Isa 44:16; Lev 4:11 y 26:29. En todos estos textos el término *carne,* corresponde al vocablo hebreo *basar* y en todos los textos se refiere a *carne de animales*. Sin embargo el término *basar* toma una dimensión y significación *antropológica extraordinaria* cuando, bíblicamente, pasa a designar al *Ser viviente* en su Totalidad. Esta realidad antropológica la encontramos en unos de los textos más importantes de la Revelación bíblica, concretamente en Gen 2:23-24, donde leemos: "Dijo entonces Adán: Esto es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne; ésta será llamada Varona porque del varón fue tomada. Por tanto, dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y *serán una sola carne"*. El término *carne,* empleado en este texto, corresponde al vocablo hebro *basar* y tiene el significdo de *el Yo en su expresión corporal*. Por tanto *basar* pasa a designar al ser viviente en su Totalidad. Así podíamos llegar a la afirmación de que"*La carne es la manifestación exterior de la vitalidad orgánica". Basar* se emplea además como designación del Hombre entero: "toda *carne* perecería juntamente" (expirarían todos los vivientes, según el teólogo L. A. Schökel*)* según Job 34:15 y 17:5. Según Schökel, el texto debería traducirse así: *Maldito el varón que confía en el hombre y busca apoyo en la carne (Heb= basar)*. En estos textos queda bien explicitado el sentido de *hombre y carne*.

Cada uno de estos términos es englobante de lo humano. Todo el hombre es (y no tiene) *basar*. Todo el hombre es (y no tiene) *nefes*. Dicho con otros términos y desde el punto de vista científico: el hombre es una unidad psicosomática, un cuerpo animado y/o un alma encarnada.

El hecho de que *todo hombre* es siempre *carne junto a carne,* de manera que la *carne* del otro es también la *carne* propia, en cierta medida, refrenda la concepción antropológica contenida en Gen 1:23-24. La expresión *kol basar (toda carne)* sirve para designar a la totalidad solidaria de los individuos que componen *la especie humana*: Isa 40: 5 (contexto 40:1-11); indica también *a todos los seres vivientes* (Gen 9:15-16). Lejos, pues, de connotar el principio de *individuación,* como es el caso del término griego *soma,* connota un principio de *solidaridad o socialidaz*.

La designación del *hombre* como *carne,* sugiere, a menudo, los matices de *debilidad* (no solo física, sino también moral), *fragilidad y caducidad* inherentes a la condición humana (Gen 6:12; Isa 40:6-7). A este respecto escribía el gran teólogo y escriturista asturiano Ruiz de la Peña:"Es de notar que en estos textos no se adjudica a la carne el ser fuente o principio del mal, como estipulan las antropologías dualistas; se advierte, tan solo, que a su limitación ontológica le es propia la cualidad del desfallecimiento biológico o ético" (como referencia paradigmática podríamos apuntar lo que se nos enseña en la epístola a los Gálatas sobre *las obras de la carne y las obras del Espíritu)*. También se puede hablar de *la carne* en un sentido positivo: Ezq.11:16-20, especialmente el versículo 19.

Finalmente hay que considerar que el término *basar* no se predica jamás de *Yahvé,* contrariamente a lo que ocurre con *nefes* que se le atribuye una veintena de veces, y *ruah* que se aplica a *Yahvé* en un 35% de los casos. Se asevera la soberanía de Yahvé (o de su espíritu=ruah) en diversos textos del Antiguo Testamento*:* Sal 104:27-30; Job 12: 10; Sal 136: 25).

NEFES: es la noción central de la antropología israelita. Primero significó la garganta y el órgano de la respiración: Sal 69:1-3; Jon 2:5, y por metonimia *la respiración misma, el aliento* (1ª Rey 17:21-23); la *nefes* es el centro vital inmanente al ser humano (el

término *nefes* tiene que ver con la **angustia** –miedo a la muerte– y con la infraestructura de la vida; asimismo también se relaciona con los rasgos de la personalidad): la persona concreta animada por su propio dinamismo y dotada de sus rasgos; es decir lo que llamamos **personalidad o idiosincrasia del tal o cual ser humano**. Así se dice que Israel "conoce la *nefes* del extranjero", es decir puede hacerse cargo de su psicología por haber vivido una situación análoga.

Por otra parte la *nefes* hebrea no es una entidad puramente espiritual al estilo de la *Psyché* platónica. La LXX de las 755 veces que el término *nefes* aparece en el A.T., lo traduce por *Psyché* en 680 ocasiones.

La *nefes* está afectada por un permanente coeficiente de *corporeidad*. Cuando el ser humano tiene hambre, su *nefes* está vacia, idem cuando tiene sed (Isa 29:8); el pueblo hambriento en el desierto se lamenta de tener la *nefes* seca (Num 11:6); la *nefes* disfruta con los buenos manjares (Isa 55:2).

No es extraño que *basar* y *nefes* se utilicen, indistintamente, para denotar al hombre entero, funcionando como sinónimos (Job 14:22; Sal 16:9-10; Sal 63:1= "Dios, Dios mio eres tú; Mi alma (*nefes*) tiene sed de ti, mi carne (*basar*) te anhela, en tierra seca y árida donde no hay aguas". La misma sinonimia se registra en las expresiones *kol-basar* y *kol-nefes*:

la *nefes* hebrea no es una entidad puramente espiritual al estilo de la *Psyché* platónica

Esta constatación nos conduce a una conclusión importante: la pareja *basar-nefes* nos remite a partes o aspectos diversos de la estructura humana (como ocurre con el binomio cuerpo-alma) que se engarzarían para dar como resultado el hombre entero. Cada uno de estos términos es englobante de lo humano. Todo el hombre es (y no tiene) *basar*. Todo el hombre es (y no tiene) *nefes*. Dicho con otros términos y desde el punto de vista científico: **el hombre es una unidad psicosomática, un cuerpo animado y/o un alma encarnada**. El hombre, en efecto, es el ser constitutivamente abierto hacia arriba; esta apertura trascendental del Ser Humano puede ser colmada por la colación del RUAH. Este término significa primeramente brisa, viento: Gen 3:7; Esd 10:13; Isa 7:2, consiguientemente significará la respiración (Gen 41:8) o incluso la vitalidad (Gen 45: 27). Pero en la mayoría de los casos se usa para denotar el espíritu de Yahvé; y en algunos casos (menos) la comunicación que de ese espíritu hace Yahvé al hombre. Se trata, por tanto, a diferencia de *nefes*, no ya del aliento inmanente al ser vivo, sino de **una fuerza creadora o de un don divino específico**: Job 33:4; Job 34: 14-15; Sal 33:6. Vamos a dar una traducción más literal del original de estos textos, para que podamos apreciar el sentido antropológico más profundo y trascendente de los mismos:

JOB 33:4" "El espíritu (*ruah)* de Dios me hizo, y el soplo del Omnipotente me dio vida".

JOB 34: 14–15 "Si él pusiese sobre el hombre su corazón (RVA= si el se propusiera en su corazón), y recogiese *(retirara)* así su espíritu (*ruah)* y su aliento, toda carne *(basar)* perecería juntamente (L. A. Schökel traduce = expirarían todos los vivientes), y el hombre volvería al polvo).

SALMO 33: 6 "Por la palabra de Jehová fueron hechos los cielos, y todo el ejército de ellos por el aliento *(ruah)* de su boca.

Estamos, en suma, ante un concepto teoantropológico con el que se expresa una nueva dimensión del hombre: LA DE SU APERTURA A DIOS. *[Continuará]*.





Jorge Alberto Montejo*

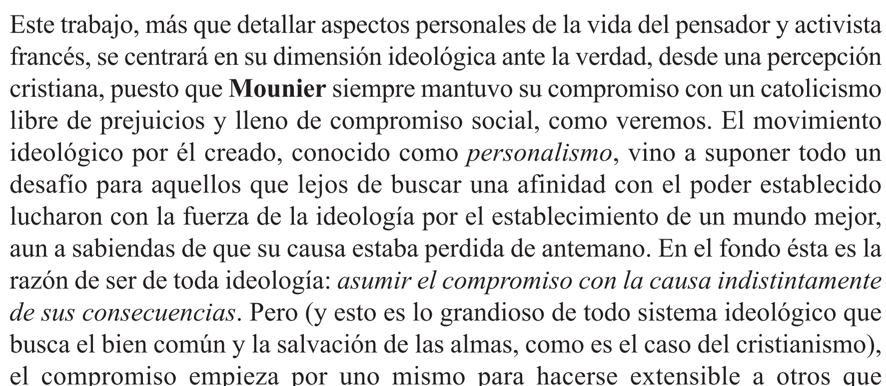
EL PERSONALISMO CRISTIANO EN LA DIALÉCTICA DE EMMANUEL MOUNIER (I)

“La filosofía… requiere entera libertad sobre todo otro privilegio y florece principalmente por la libre oposición de sentimientos y argumentos”.
*(**David Hume**: An Enquiry concerning HumanUndesrtanding. 1748).*

INTRODUCCIÓN

Abordamos en este ensayo la figura de uno de los más grandes pensadores que ha dado el mundo de la Filosofía en el pasado siglo XX: **Emmanuel Mounier**.

No exageramos en absoluto al decir que **E. Mounier** (Grenoble, 1905-Châtenay-Malabry, 1950) fue un pensador avanzado a su tiempo, una figura señera de la intelectualidad francesa que dejó, sin duda, su impronta en generaciones posteriores. Si decimos que **Mounier** fue todo un emblema contra las tiranías que dominaron una Europa convulsa por la 2ª Guerra Mundial haremos honor a este hombre que pese a su corta vida (falleció con tan sólo 45 años) nos dejó todo un legado de compromiso y acción frente a las injusticias que derivaron hacia una cruenta guerra entre naciones que sembraron Europa de cientos de miles de víctimas como consecuencia de la barbarie y la sinrazón humana.



Este trabajo, más que detallar aspectos personales de la vida del pensador y activista francés, se centrará en su dimensión ideológica ante la verdad, desde una percepción cristiana, puesto que **Mounier** siempre mantuvo su compromiso con un catolicismo libre de prejuicios y lleno de compromiso social, como veremos. El movimiento ideológico por él creado, conocido como *personalismo*, vino a suponer todo un desafío para aquellos que lejos de buscar una afinidad con el poder establecido lucharon con la fuerza de la ideología por el establecimiento de un mundo mejor, aun a sabiendas de que su causa estaba perdida de antemano. En el fondo ésta es la razón de ser de toda ideología: *asumir el compromiso con la causa indistintamente de sus consecuencias*. Pero (y esto es lo grandioso de todo sistema ideológico que busca el bien común y la salvación de las almas, como es el caso del cristianismo), el compromiso empieza por uno mismo para hacerse extensible a otros que identificados también con la causa hicieron piña en la lucha contra las injusticias sociales hasta el punto de comprometer seriamente su propia vida. Esto nos recuerda la figura de **Jesús de Nazaret** (tan emblemática para **Mounier** y los personalistas cristianos, como también veremos) que comprometió su vida y asumió su destino final por amor a una causa: *la salvación de las almas en su sentido más integral*.

En este ensayo analizaremos con detenimiento y reflexión aspectos vitales del gran ideólogo francés, así como su línea de pensamiento filosófico y su compromiso social con un movimiento que llevó hasta sus últimas consecuencias, teniendo que pagar un alto precio por ello. Analizaremos, asimismo, en la parte final de este trabajo de investigación, el sello dejado por el *personalismo cristiano*, así como sus señas de identidad.

* Licenciado en Pedagogía y Filosofía y Ciencias de la Educación. Psicopedagogo, estudioso e investigador de Religiones Comparadas.

BREVE RESEÑA BIOGRÁFICA

Mounier fue contemporáneo de toda una generación de grandes pensadores de renombre universal, tales como **Jean Paul Sartre** (que nació el mismo año que **Mounier**), el filósofo marxista **Henri Lefevre**, su íntimo amigo y continuador del movimiento personalista **Maurice Nedoncelle,** y los que fueran sus maestros y amigos **Jacques Maritain** y **Gabriel Marcel**. Inmediatamente posteriores a éstos aparecieron figuras del mundo del pensamiento y la literatura francesa de renombre como **Levi-Strauss**, **Paul Ricoeur** y **Albert Camus**, entre otros.

La infancia en Grenoble de **Mounier** fue sencilla y apacible. Su amor por la naturaleza nos recuerda a ese otro gran pensador francés, estandarte del cristianismo comprometido de la época, que fue **Marcel Légaut** (1900-1990), al compaginar el mundo del estudio con su pasión por la naturaleza. Recién finalizados los estudios de Bachillerato muestra ya inusitado interés por la pobre y triste condición humana, especialmente la de la clase obrera y proletaria. En su tratado *Revolución Comunitaria y personalista* compara la situación del obrero con la figura descarnada de **Cristo** en la cruz. Se imponía pues una redención plena: la de la clase trabajadora explotada a cambio de un jornal de miseria. Redimir al hombre y hacerle salir de la miseria física y moral en la que se encontraba fue la razón de ser y vivir de **Mounier** durante su corta pero apasionante trayectoria en la vida. En 1924 inicia estudios universitarios de Filosofía y sería precisamente en la universidad donde conoce a un hombre que dejaría profunda huella en él: **Jacques Chevalier**. **Chevalier**, gran pensador y analista, fascina a **Mounier** y le recomienda oposite a la cátedra de Filosofía en 1928, cosa que **Mounier**, siguiendo su recomendación, hace, logrando el número dos de la cátedra. Pese a su vocación universitaria no se encuentra a gusto en las aulas (algo parecido a lo que le sucedió a **Légaut**), y tras leer a **Descartes** en el curso académico 1926-1927, cree firmemente que el estudio de la Filosofía debería derivar inexcusablemente de la teoría a la praxis. Fue en esa época cuando **Mounier** empezó ya a hablar de "compromiso social". Más allá de planteamientos teóricos que si bien suponen la base de toda ideología, y que sin embargo no resuelven los problemas acuciantes de la humanidad, existen alternativas viables que permitan salir al hombre de su indigencia física y moral. La visión antropológica de **Mounier** comienza a configurarse con claridad. Considera que una filosofía que no sea comprometida no vale, no sirve, y es por lo que cree firmemente que es preciso aunar *pensamiento* y *acción*. Esta actitud sería el eje central de toda la trayectoria del gran pensador francés.

Desde su pronta juventud se entrega a la que cree sería la causa primordial de su existencia: la lucha activa contra la injusticia y la opresión humana. Para ello se compromete con el movimiento de *Acción Católica de Jóvenes (ACJF)*, integrante de las Conferencias de San Vicente de Paul, y decide a actuar contra las injusticias y la lucha a favor de los más pobres y desheredados, como era el lema de esta organización católica. Esta organización era de línea claramente progresista y dinámica y propugnaba la necesidad de establecer diálogo con los marxistas. De ahí surgieron los primeros contactos de **Mounier** con el marxismo militante. Pero pronto le desencantaron las tesis del marxismo, pese a considerar que el concepto de *alienación* que tenía el marxismo era el que más se aproximaba a su concepción del *personalismo* que ya estaba empezando a concebir. Alienación del obrero en un trabajo extraño y ajeno a él, del burgués en las posesiones que en realidad le poseen, y, en fin, las del usuario en un mundo mercantilizado y deshumanizado por la evaluación comercial; un mundo conducente a la despersonalización y desespiritualización progresiva y galopante *(Manifiesto* al *servicio del personalismo. Montaigne, 1936. pp. 59 y ss; trad. esp. Taurus. Madrid. 2ª ed. 1967).* Con todo, el *comunismo* siempre fue una tentación para el *personalismo*, algo que admitió el mismo **Mounier**, pese a dejar claras las líneas de separación entre ambas ideologías. Las exigencias que le imponía su militancia en *Acción Católica* le llevaron a trabajar en uno de los barrios más pobres de Grenoble, su ciudad natal, y conocería a otro hombre que dejaría profunda huella en él, el párroco de Saint-Laurent, el abate **Guerry**, que llegaría a ser luego arzobispo de Cambrai. La miseria humana que contemplaba a cada paso le indignaba y le producía vértigo. La proximidad a la miseria física y moral del ser humano fue un auténtico "bautismo de fuego" para **Mounier** y sus compañeros de misión. Su idea –tan cercana al marxismo, por otra parte– de que tan sólo existen dos clases de hombres, los explotadores y los explotados, y de que el explotador se nutre de la sustancia e indigencia del explotado, se hacía reflejo en la realidad que contemplaba y le abatía. **Mounier** fue un auténtico aventajado a su tiempo, como decía al principio, y sus

ideas sobre las injusticias y la pobreza se asemejan mucho a la noción que el Concilio Vaticano II esgrimió un tiempo después sobre la injusta condición humana de opresión. Él mismo escribiría: *"El cristiano debe tomar una actitud ante todos los problemas humanos: justicia y misericordia; pobreza y riqueza: fuerza y debilidad; sufrimiento y defensa; violencia y caridad". (El compromiso de la acción. Pág. 126).*

Su idea de la filosofía se va forjando en torno a la acción y el compromiso social. Consideraba que el filósofo, el pensador, había de ser un hombre presente en el mundo y no ausente de él, enclaustrado en su propio pensamiento. Debía interesarse por los problemas de los hombres con los que vive y convive. Esta idea de lo que debe ser la filosofía y para que servía la explicita con meridiana claridad en septiembre de 1927, cuando en la revista *Vie catholique* escribiría: *"lo que da un valor inapreciable a su filosofía es que se confunde con su vida interior. No se organiza en sistema, se desarrolla en el tiempo, siguiendo una línea vacilante, sinuosa, pero de dirección perseverante" (El compromiso de la acción).* Particularmente creo que esta percepción de **Mounier**, a mi juicio, es plenamente acertada. Disciplinas como la Filosofía o la Teología si bien deben tener inexcusablemente una base teórica, deberían derivar hacia una aplicación práctica y comprometida, pues de lo contrario perderían su razón de ser, su empatía con el mundo circundante. Las ideas realmente no son nada sin el concurso humano que es lo que les da vida. El *personalismo cristiano* de **Mounier** apunta, como veremos al analizar sus tesis más significativas, hacia la salvación humana (que a su vez es la esencia del *Evangelio* de **Jesús**), pero salvarle de unas estructuras totalmente alienantes en las que se ve inmerso en medio de lo que el mismo **Mounier** denominaría el "desorden establecido". Como inciso hemos de decir que si bien las ideas del gran pensador francés se encuadran dentro de una época social determinada, en plena expansión de los fascismos y totalitarismos en Europa, no están exentas, en absoluto, de actualidad. Es cierto que vivimos en la Europa actual, en plena estabilidad de las democracias reinantes, pero no es menos cierto que el sistema socioeconómico capitalista actual conduce a la alienación del ser humano y a una pérdida progresiva de valores espirituales. Es decir, que el hombre vive, más allá de los distintos regímenes políticos, anclado en el "desorden establecido", que diría **Mounier**, y es que ese "desorden" no viene de fuera, sino que está en las raíces mismas del ser humano. De ahí la permanente actualidad del mensaje evangélico, con su llamada a una *conversión*, a un cambio de rumbo en la vida misma del ser humano alienado y despersonalizado por unas estructuras sociales que le alejan de encontrar su verdadera identidad como persona. Lamentablemente, como también veremos, el mundo de la cristiandad actual también vive inmerso en esas mismas estructuras alienantes, tal y como denunció el mismo **Mounier**.

Disciplinas como la Filosofía o la Teología si bien deben tener inexcusablemente una base teórica, deberían derivar hacia una aplicación práctica y comprometida, pues de lo contrario perderían su razón de ser, su empatía con el mundo circundante.

Retomando de nuevo la vida del genial pensador francés, cabe decir que sus apreciaciones sobre la realidad del entorno en el que vivía fueron luego recogidas por encíclicas papales de gran calado, no solamente en el mundo de la Iglesia, sino también en el ámbito social. Principalmente dos encíclicas apuntan en la misma dirección que el discurso de **Mounier**: *Pacem in terris*, de **Juan XXIII** y la *Populorum progressio* de **Pablo VI**. Entre 1928 y 1931 prepara su tesis doctoral en Filosofía, tras aprobar su licenciatura, y sería en el año 1930 cuando viaja a España para investigar sobre los místicos españoles. Estaba decidido a elaborar su tesis doctoral sobre los místicos españoles, pero al final se decantó –por influencia de su maestro y amigo **Jacques Maritain**– por elaborar su tesis en torno a la figura de **Charles Péguy** (1873-1914) "gran maestro de toda una generación sin maestros", que diría **Mounier**. **Péguy** encarnaba la figura del existencialismo cristiano, lejos de los esquemas tradicionales y rutinarios, totalmente abierto a la noble aspiración de cambiar el mundo. De **Péguy** aprendería la forma de luchar contra el mundo y sus estructuras alienantes. Estas ideas de **Péguy** emparentaban de pleno con las de **Mounier.** Precisamente sería el primer libro de **Mounier**, titulado *La pensée de Charles Péguy (1931)* el que marcaría la nueva trayectoria del filósofo francés. Diría también de **Péguy** que sería éste de quien aprendería el hábito del inconformismo y la forma de luchar contra la alienación del dinero y la manera de encarnarse lo espiritual y lo temporal. Sería un tiempo después cuando **Mounier** proyecta la que sería su gran pasión: *la revista Esprit*, a la que consagraría buena parte de su vida.

En efecto, con el surgimiento de *Esprit* (Espíritu), **Mounier** abandona voluntariamente la "élite" universitaria que tanto le agobiaba y sintió la "llamada" de la acción comprometida. Denuncia de manera crítica a un cristianismo que se había solidarizado con el "desorden establecido". No cabía más alternativa que la ruptura. Siempre tomó como ejemplo a su maestro **Péguy**, el cual eligió la pobreza de hombre de pueblo renunciando a la popularidad y el éxito humano. Como decía anteriormente, algo parecido a ese otro gran maestro de generaciones que fue **Marcel Légaut**, que de brillante profesor y catedrático universitario decide retirarse a la vida campestre convirtiéndose en granjero y ayudador de judíos perseguidos por la barbarie nazi en plena guerra mundial. Otra figura parecida por su gran dimensión humana y cristiana fue **Roger Schutz** (1915-2005), religioso suizo fundador de la *Comunidad Ecuménica de Taizé* (Francia), donde dio cabida a judíos perseguidos por el nazismo y refugiados de guerra. Siempre sorprende la figura de estos personajes que más allá de una concepción teórica de sus argumentaciones se comprometían con la causa por la que luchaban contra corriente. De ser destacados personajes en el mundo del pensamiento filosófico, teológico o científico (como en este último caso el de **Légaut**), su compromiso social les llevó a comprometer incluso hasta su vida. Por eso el legado que nos han dejado es inmenso. La lucha de **Mounier** iba en la misma dirección que estos grandes actores de un tiempo convulso, que partiendo del mismo molde sin embargo se conceptualizó con otros matices, como son los que dieron vida al llamado *personalismo* en sus distintas vertientes, como veremos.



Sería en 1930 cuando se comienza a gestar la revista *Esprit*. Ejercía **Mounier** como profesor de Filosofía en Sainte-Marie de Neully y poco después en el liceo de Saint-Omer, cuando inicia contactos y amistades con católicos, protestantes y ortodoxos comprometidos con la lucha social: **Maritain**, el **Padre Pouget**, **Gabriel Marcel**, **Danielou**, **Arland** y **Berdiaev**, entre otros intelectuales. Prácticamente todos ellos eran seguidores de la línea de pensamiento que iniciaría **Charles Péguy** años antes. **Péguy** no aportaba ningún dogma político o espiritual, según **Mounier**, tan sólo una búsqueda que diera repuesta a la inquietud del momento convulso que vivía la sociedad en plena expansión de los totalitarismos en Europa. Así surgió *Esprit* en este ambiente de consenso y compromiso social. El desorden estaba establecido en la sociedad, incluso en la Iglesia misma. **Mounier** llega a denunciar que la Iglesia se había aliado con el Poder establecido. Así era, ciertamente, como el obrero, el proletario, lo percibía, y de ahí también la denuncia del marxismo. Pese a su filiación católica, **Mounier** rehúsa el apelativo de revista "católica". Así se lo hace saber **Mounier** a **Mns. Courbe** y al cardenal **Verdier,** aduciendo que "todo lo que es nominalmente cristiano no lo es necesariamente en su espíritu*". (Revolución personalista y comunitaria. Montaigne. París. 1935).*

El nombre de la revista, *Esprit*, no es casualidad. Viene más bien a significar la esencia misma del hombre, su *espíritu*. No pretende la revista, según detalla el mismo ideólogo francés, ser una revista de investigación, sino de *compromiso* y *acción*, *"un grito de denuncia de toda forma alienante de la persona, un grito contra el engaño y la hipocresía, a fin de salvar al hombre desde abajo (...); no es únicamente una batalla horizontal entre dos fuerzas materiales: el opresor y el oprimido. La opresión está en el tejido mismo de nuestros corazones". (Rehacer el renacimiento. Esprit, octubre 1932).* Se precisaba cambiar el corazón de la persona, sus sentimientos, haciéndolos más nobles y sinceros. Añade también que había que denunciar el fariseísmo religioso, que tilda de "enfermedad grosera del espíritu", y que es la enfermedad que corroe a la cristiandad occidental, feudal y burguesa, y que él denominaría "cristiandad moribunda". *(Oeuvres, IV, pág. 542)*. **Mounier** se siente profundamente decepcionado con la generación anterior, de deslumbrante eflorescencia literaria, pero incapaz de sacar a la población de la tremenda desilusión de la primera guerra mundial. **Gide**, **Proust**, el *surrealismo* y todo su cortejo posterior, no fueron capaces de ofrecer esperanza a un mundo roto y caótico, gravemente herido de muerte. Por ello la nueva generación debería llevar esperanza a los corazones abatidos y frustrados por el "desorden establecido". *Esprit* pretendía ser un halo de esperanza en medio del desierto de la desesperación vivida en aquellos tiempos convulsos. Y, al mismo tiempo, espejo de denuncia de la injusta situación vivida en Francia y en otros países sometidos a la ocupación alemana. Cuando *Esprit* aparece en los quioscos de prensa y en las librerías francesas, **Mounier** expresa su deseo en forma de oración: suplica al Señor que de no estar Él presente en la revista y no ser de su agrado, ésta fuera hecha añicos. Toda una metáfora que expresa el profundo sentir religioso de **Mounier**. En el primer número de la revista aparecen, además de la suya, las firmas de otros intelectuales de renombre: **Berdiaev**, **Rougemont**, **Izard**, **Lacroix** y otros. A partir de

entonces **Mounier** sacrificaría todo en aras de la divulgación de la nueva revista: su proyección universitaria, su dinero y hasta su tiempo, que preveía iba a ser limitado. En la revista escriben creyentes e incrédulos, tan sólo unidos por un espíritu joven dispuesto a cambiar el mundo. El lema era bien claro: *compromiso*. Todos reconocen haber iniciado un camino sin retorno. La clave del cambio que preconizaban **Mounier** y sus compañeros de aventura era también claro: *asentar un nuevo espíritu de compromiso y acción.* Aquellas palabras de **Péguy** de que "contra una situación tradicional, totalmente tradicional, contra una total situación tradicional, no cabe otra postura que una total situación revolucionaria". *(Oeuvres, pág. 619 y ss.)* habían calado hondo en el sentir de **Mounier** y sus compañeros. Esto refiriéndose también a las Iglesias, las cuales no podían permanecer más tiempo en su situación petrificada y descontextualizada, fuera del marco histórico de la época; una Iglesia sumida en el angelismo (caso del catolicismo) o pietismo (caso del protestantismo), pero distanciada de las realidades temporales. Aunque tildada de política, *Esprit* no pretendía ser una revista política. Particularmente creo –leyendo retazos de la revista, algunos recogidos en este ensayo– que la pretensión de **Mounier** (si bien con connotaciones políticas muy intensas) no era, en cambio, de servir de instrumento de politización en la época. Como toda revista de protesta, se alzaba contra todo aquello que sumiera a la persona en la alienación, en la ideología manipuladora y doctrinaria que recorría la Europa de aquel tiempo. Y esto, obviamente, incluía a los regímenes políticos fascistas dominantes en la Europa de la primera mitad del pasado siglo XX.

Sin embargo, es importante reseñar, creo, que la revista –como casi todas las revistas– tenía, como dije antes, unas connotaciones políticas y que aparecían en otra revista de carácter bimensual que **Mounier** había fundado en Munich y que tenía por título "Voltigcar" y que daría lugar al surgimiento de un nuevo movimiento denominado "Troisieme Force" (La tercera fuerza). Este movimiento nacería a la sombra de *Esprit* y tendría unos fines más claramente políticos. Se le ha tildado a **Mounier**, en ocasiones, de que Esprit fuera una tapadera de sus convicciones políticas, explicitadas con más claridad en *La tercera fuerza*. Estudiando y analizando la obra de **Mounier** no creo que esto haya sido así. La honradez de **Mounier** creo que está fuera de toda duda. Su vida, su obra en completo, su testimonio y su compromiso no ofrecen dudas de ningún tipo. Que el sentir religioso y político en el gran ideólogo francés marchan parejas es una realidad, también. Y esto porque, a mi juicio, la dimensión religiosa del hombre comprometido con su entorno, con la sociedad, puede derivar perfectamente hacia una línea ideológica y política determinada. Religión y Política no tienen (ni deben) por qué estar reñidas. Son dos percepciones de una misma realidad. Una dimensión, la religiosa y espiritual, que pertenece al ámbito de lo privado, y otra, la política, que se ocupa de las realidades terrenales que bien pueden ser vehículo de transmisión de una experiencia de carácter religioso, sin caer en utopías angelicales ni pietismos fuera de lugar y todo ello al servicio de la comunidad democrática. El problema de la descontextualización eclesial al que se refería **Mounier** es asimismo una realidad actual. En realidad casi siempre lo ha sido en la historia de la Iglesia. Ni tan siquiera los movimientos renovadores y reformistas dentro del marco eclesial han contribuido a posicionar a las comunidades eclesiales en un marco de convivencia real, acorde con la marcha de los tiempos que corrían. Por el contrario, estos movimientos han caído en los dogmatismos e intransigencia contra los que supuestamente luchaban. Así nos lo revela la historia eclesiástica (y de manera especial la Reforma protestante y la posterior Contrarreforma). Y nada parece indicar que las cosas vayan a cambiar, al menos de manera sistemática.

Que el sentir religioso y político en el gran ideólogo francés marchan parejas es una realidad, también. Y esto porque, a mi juicio, la dimensión religiosa del hombre comprometido con su entorno, con la sociedad, puede derivar perfectamente hacia una línea ideológica y política determinada. Religión y Política no tienen (ni deben) por qué estar reñidas.

Pero, retomando de nuevo la vida de **Mounier,** decir que si bien en un principio *Esprit* y *Troisieme Force* convivieron juntas, pronto vino la separación por cuestiones, al parecer, de discrepancias internas. El problema que desencadenó la disensión fue, supuestamente, el hecho de que *Troisieme Force* pretendía, en su lucha revolucionaria, unirse a los comunistas, cosa con la que discrepaba **Mounier**, al parecer, por cuestión de principios y de compromiso. **Izard**, redactor-jefe de *Esprit*, abandona su cargo como clara muestra de expresión de su antagonismo

con **Mounier**. Las posturas de ambos llegaron a ser irreconciliables e **Izard** se hizo cargo de *Troisieme Force*, si bien por poco tiempo, pues el nuevo movimiento desaparecería poco después absorbido por el llamado *Frente Común*, de tendencia comunista, liderado por **Bergery.** Así que **Mounier** siguió en solitario con *Esprit*.

Por más que algunos lectores superficiales de **Mounier** pretendan ver una dimensión política solapada, una reflexión serena de su vida y obra nos persuade de lo contrario. Se ha llegado a decir, incluso, que la *Democracia Cristiana*, como partido político, se inició con el pensamiento mouneriano. Posiblemente algunos de sus postulados ideológicos se sustenten en el pensamiento del gran ideólogo francés, pero, en absoluto ésas fueron sus pretensiones. Es más, el marco político estaba fuera de sus expectativas, al menos con carácter prioritario. El no había nacido para consagrarse a la política. Podemos decir que más bien su vocación era la de un eremita, un contemplativo, que, sin embargo, derivó hacia la vida comprometida y de acción. Yo diría que la vida de **Mounier**, su corta pero intensa vida, fue siempre contra corriente, acuciada por unas exigencias sociales que él consideraba ineludibles. Por eso su línea dialéctica de pensamiento pudiera parecer un tanto exacerbada, pero esto fue motivado, a mi parecer, por la sensación de urgencia social que se vivía en una Europa amenazada de muerte por los fascismos y totalitarismos. Con todo, siempre suspiró por una vida más tranquila. *"Mi íntima vocación (decía una de sus anotaciones de 1932) se ha inclinado siempre hacia la vida eremítica, meditación, fuego interior, vida personal y amistad; pero heme aquí, lanzado ahora en plena calle, condenado al trabajo impuro y ruidoso, a una carga ineludible". (Mounier et sa generation, pág. 105).* Y a un amigo sacerdote le había insistido en la misma idea, que recoge *Esprit* en diciembre de 1950, pocos meses después de su muerte: *"Aspiro al día en que pueda llevar una vida benedictina, aun creyendo que será, sin duda, una esperanza escatológica (...)".* Estos testimonios sugieren la dualidad en la que se encontraba el filósofo. Pero pudo más lo que él entendió que era el deber inexcusable del *compromiso social*.

"Mi Evangelio es el Evangelio de los pobres; jamás me hará alegrarme de lo que pueda dividir el mundo y la esperanza de los pobres (...).

No dejó la revista de recibir críticas por parte de políticos conservadores y tradicionalistas. Incluso el general **Castelnau** la tacharía de modernista y comunista, siendo apercibida también por el Vaticano. Esto intimida a algunos miembros de la revista que abandonan la colaboración con **Mounier**. Otros, sin embargo, permanecen fieles a *Esprit*. **Paulette**, la esposa de **Mounier**, sería en esos momentos de gran ayuda y apoyo para él. Una conocida revista parisina arremete contra *Esprit* y sus colaboradores, tildándoles de burgueses revolucionarios. Y el arzobispado de París preocupado por el cariz que estaban tomando los acontecimientos solicita informes sobre la revista. El propio **Chevalier**, maestro de **Mounier**, se inquieta ante la situación. El caso fue que **Mounier** se sintió cada vez más solo y con menos apoyos. Pero, por otra parte, la revista gana rápidamente cada vez más adeptos y entusiastas seguidores, de manera especial entre la clase obrera y proletaria. Esto tiene fácil explicación: desde un principio *Esprit* se enfrentó al capitalismo y la explotación que produce, denunciando a un tiempo el montaje de la burguesía y un sector de la Iglesia, el de los ricos y hacendados. Incita también al pueblo obrero a liberarse del yugo del opresor por medios pacíficos, algo que la separaría sustancialmente del marxismo que propugnaba la revolución por la fuerza si fuera preciso. La lucha que propone *Esprit* es con la fuerza del espíritu y no la de las armas. Ya **Mounier** denunciaría el escándalo que suponía que una sociedad que se autodenominaba cristiana congeniase o no denunciase las injusticias sociales, las graves carencias materiales, y, en suma, el egoísmo social que todo lo impregnaba.

Cuando el ideólogo francés habla de términos como *revolución* o *revolución no-violenta*, nos podemos preguntar a qué se refería con eso. El mismo **Mounier** definiría la revolución como un conjunto de transformaciones profundas que las sociedades llevan a cabo con la finalidad de abolir, de suprimir, los males que las aquejan *(Oeuvres, pág, 619).* Por lo general, las revoluciones suelen ser rápidas y expeditivas con tal de abortar cualquier posible respuesta. La historia de las revoluciones habidas en el mundo así lo atestigua de manera casi exclusiva. Hay revoluciones, no obstante, que suelen enquistarse, creando un clima de violencia constante o contraviolencia durante largo tiempo, pero son excepciones. La "revolución" que preconizaba **Mounier** era bien distinta. *Esprit*, en su número de marzo de 1950, recogía con carácter póstumo (**Mounier** había fallecido en marzo de ese mismo año) una sentencia con carácter lapidario del filósofo de Grenoble: *"Mi Evangelio es el Evangelio de los pobres; jamás me hará alegrarme de lo que pueda dividir el mundo y la esperanza de los pobres (...).*

Cuando la alarma llega del Vaticano y del arzobispado de París, que pone en entredicho la revista, **Mounier** no puede por menos que defender su ortodoxia. Al final, sus alegaciones son asumidas y comprendidas por el Vaticano. **Mounier** ratifica su confianza en el patrimonio de la fe cristiana en toda su integridad. Pero, a partir de entonces la aventura de *Esprit* se torna cada vez más difícil. Escasean los medios económicos y los colaboradores de la revista y, además, el incipiente nazismo estaba invadiendo media Europa. Fueron tiempos difíciles para *Esprit*.

En 1935 vería la luz su gran obra, la más emblemática sin duda: *Revolución personalista y comunitaria* (en español) y en 1936 su otra gran obra: *Manifiesto al servicio del personalismo* (idem. en español). Se ve recluido en prisión en varias ocasiones y tiene falta de recursos económicos con que poder atender a su esposa e hija, gravemente enferma. Su vida de fe y compromiso se ve puesta a prueba. Da clases de Filosofía en Lyon con tal de salir de la penosa situación económica en la que se encontraba. Ante el sufrimiento de la existencia y la manera de sobrellevarla escribiría con pasión: *"La comunidad es una persona nueva que une a las personas que forman por el corazón de ellas mismas. Una comunidad en la que cada persona se realiza en la totalidad de una vocación continuamente fecunda, y la comunión del conjunto sería una resultante viva de los éxitos particulares" (Oeuvres. El compromiso de la acción, pág, 21).* La fe religiosa de **Mounier**, lejos de debilitarse con el dolor, se veía fortalecida. Al drama social que se vive en Europa se une el familiar, y en particular la grave dolencia de su primera hija, aquejada de las secuelas dejadas por una vacuna antivariólica que la hacían vivir en un estado casi vegetativo. La enfermedad de su hija le hacía ver el dolor como un símbolo, como una representación del dolor humano en general, que tan sólo encuentra resignación y cobijo en la fe.



Sería en agosto de 1941 cuando el gobierno de Vichy clausura la revista. Pero esto lejos de amedrentar a **Mounier** le hace sentirse fuerte ante tal adversidad. Prepara, junto con antiguos colaboradores de la revista, un frente ideológico contra el fascismo totalitarista y explícitamente muestra su repulsa contra el nazismo. Es acusado de colaboracionismo y de ser uno de los pioneros del movimiento *Combat* (movimiento de Resistencia que actuó en Francia durante la ocupación alemana) de manera infundada y es recluido nuevamente en prisión. En la red de *Combat* estaban intelectuales tan relevantes como **Sartre**, **Camus** y **Malraux**, entre otros. El único contacto que **Mounier** había tenido, al parecer, a título privado y personal, fue con algunos dirigentes del grupo de Resistencia. Sería su nombre el que aparecería en uno de los documentos filtrados por lo que **Mounier** fue acusado de pertenecer a la red. En prisión escribiría una buena parte de su *Traité du caractere*. Esta obra sería publicada en 1946. Finalmente es absuelto de la acusación y recobra la libertad. Entretanto, la guerra había terminado. Y se produce la gozosa noticia de que *Esprit* reaparece en diciembre de 1944. Vuelve la revista con su afán combativo de siempre. Este período se puede considerar como el de la consolidación y maduración ideológica de **Mounier**. Es la época del resurgimiento del existencialismo y del entronizamiento de la "filosofía del desastre", impregnada de pesimismo.

Consciente de que la "revolución del espíritu" todavía es posible en medio del desencanto, aboga por la búsqueda de la verdad en lo más profundo del ser humano.

Mounier, enfermo y profundamente debilitado por una existencia azarosa, fallece cuando tan sólo tenía 45 años, un 22 de marzo de 1950. Ese día se fue un hombre excepcional**,** que lejos del snobismo y en renuncia voluntaria de pertenecer al mito de una "élite" intelectual, dejó la impronta impagable de ser persona comprometida con sus ideas hasta sus últimas consecuencias. De él escribiría **Etienne Borne** unos años después de su muerte*: "No era de la raza de los convulsionarios ni de los frenéticos; en él todo delataba el equilibrio, y un equilibrio de naturaleza y de espíritu. Este revolucionario tenía la pasión del orden; si inventó el personalismo fue para poner orden en el pensamiento filosófico y en el político (…). (La vida intelectual. Junio, 1956).*

Finalizar esta reseña biográfica de **Emmanuel Mounier** diciendo que la última editorial de *Esprit* que había escrito llevaba por título *Fidelidad*. Seguramente éste sería el calificativo que mejor resumiese la vida y obra de este gran pensador que dio el siglo XX. *(Continuará).*

LA IGLESIA DEL AÑO 33 d.C.

Historia de un galimatías



Según se cree, la Iglesia de la que da cuenta el libro de *Hechos de los Apóstoles* capítulo 2, comenzó en el año 33 d.C. aproximadamente. Es la Iglesia fundante a la que todos los Grupos religiosos cristianos se remiten para legitimarse. La Iglesia Católica Romana se remite, además, a la sucesión apostólica (los Obispos actuales son sucesores directos, de manera ininterrumpida, de los Apóstoles originales, afirman). Algo por el estilo dicen las demás Iglesias históricas: Ortodoxas, Anglicanas, Reformadas… con diferentes explicaciones. Pero no entro en el fondo ni en la forma de este tema.

Las *Iglesias de Cristo del Movimiento de Restauración*, considerando que la Iglesia Católica Romana, como las restantes Iglesias históricas, apostataron de la única y genuina Fe evangélica, y en virtud de una supuesta "*restauración*" de la genuina y única iglesia de Cristo, proclaman ser la verdadera Iglesia fundada por el mismo Jesús, la cual dio comienzo en Jerusalén en el año 33 de nuestra era. Ésta es la explicación escueta de nuestro *leitmotiv* misionero.

La iglesia fundante de Jerusalén

La Iglesia (mejor, "el movimiento") que comenzó en Jerusalén, estaba formada por los seguidores de Cristo (resucitado), que eran todos judíos. Éstos vincularon el "reino de Dios" (que Jesús había predicado hasta su muerte) con el mismo Jesús, a quien esperaban en su generación para culminar dicho reino. Como Jesús había hecho durante su ministerio (Mat. 10:5; 15:24), también ellos proclamaron el "reino de Dios" a Israel, y solo a Israel. Este movimiento "cristiano" (mejor, "mesiánico"), que seguía a Jesús, en principio, predicó las "buenas nuevas" (el evangelio) solo a los judíos (Hechos 2:39; 10:10:28; 11:19). Fueron judeocristianos helenistas quienes primero predicaron el evangelio a los "griegos" como consecuencia de la primera persecución habida por causa del discurso de Esteban, helenista también (Hechos 11:19-20). A este hecho debemos unir la proclamación del evangelio a un centurión romano, Cornelio, mediante el testimonio de Pedro (Hechos 10). La aceptación del evangelio, y la salvación, por parte de los gentiles (Cornelio y los griegos en Antioquía) sorprendió a los líderes de la iglesia en Jerusalén, que creían que dicha salvación era una exclusiva para los judíos; también sorprendió al mismo Pedro (Hechos 10:28, 45-47; 11:18). Todo lo dicho hasta aquí, de forma sintética, es digno de un profundo estudio histórico, exegético y teológico para entender la "*ekklesia*" que devino del "movimiento" de Jesús.

Este “movimiento mesiánico”, compuesto inicialmente solo por personas judías, no dejó de observar los preceptos de la Ley de Moisés (Hechos 21:20-25). No importa cuáles preceptos observaban y cuáles no de los muchos de dicha Ley. La cuestión es que, cuando los gentiles obedecieron a la fe, y los “judíos mesiánicos” de Jerusalén les reclamaron cumplir con los preceptos de dicha Ley, se originó un gran problema que se dirimió en el llamado “concilio” de Jerusalén (Hechos 15).

¡Eureka, dos Iglesias!

Ya hemos visto que la Iglesia que surgió en Jerusalén en el año 33 d.C., mediante la predicación apostólica, continuó observando los preceptos mosaicos y, además, intentó que los gentiles también los observaran. Sin embargo, gracias al acuerdo alcanzado en el “concilio” de Jerusalén, los gentiles convertidos a la fe “solo” tenían que guardar “algunos” preceptos de la Ley (Hechos 15:28-29; 21:25). Así pues, la primera iglesia que vivió la fe evangélica (casi) al margen de la Ley de Moisés fue la de Antioquía, mayoritariamente gentil, la cual Pablo convirtió en sede de sus tres viajes misioneros (Hechos 13:1-3; 15:35-41; 18:22-23). ¡Pero esta iglesia antioquena no es la iglesia “primitiva” fundante que dio comienzo en el año 33 d.C.! En realidad, ésta debe ser la iglesia que los padres del *Movimiento de Restauración* querían “restaurar” y no la de Jerusalén (¡del año 33!).

El galimatías

¿En qué consiste este galimatías? El galimatías consiste en que, por un lado, nos empeñamos en decir que (los fieles de las *Iglesias de Cristo del Movimiento de Restauración*) “somos” los (genuínos) seguidores de la Iglesia que Cristo fundó en el año 33 d.C. Pero luego basamos toda nuestra teología haciendo una distinción absoluta entre las Escrituras hebreas y las Escrituras cristianas (Antiguo y Nuevo Testamento), sin tener en cuenta que esta Iglesia fundante no dejó de observar el Antiguo Pacto (!).

La raíz del problema

El problema de este galimatías (¿esquizofrenia teológica?) comienza por un bosquejo teológico reduccionista y simplista del todo por las partes: es decir, diseñar una Iglesia abstracta, teologizada, obviando la realidad histórica del movimiento cristiano primitivo, que era plural en la manera de sentir y vivir la fe “cristiana”. La única excusa que tenemos, cuando nos advierten de este galimatías, es la ignorancia de la historia y de la exégesis bíblica. Ignorancia que, cuando se persiste en ella, no deja de ser una falta de honestidad intelectual. Si queremos parecernos a la “iglesia primitiva” que comenzó en Jerusalén el año 33 d.C. –desde este reduccionismo teológico, carente de análisis histórico y exegético–, deberíamos, por coherencia, empezar por cumplir la Ley de Moisés, porque eso era lo que hacía aquella iglesia histórica. Por lo tanto, deberíamos, en un ejercicio de humildad, primero, repensar la formulación reduccionista de los padres del *Movimiento de Restauración*; segundo, acudir a la buena bibliografía disponible y, por último, poner al día los principios del *Movimiento de Restauración* para no hacer el ridículo en nuestro entorno religioso. No es tan complejo distinguir lo teológico de lo histórico, lo abstracto de lo concreto... (E.L.)

MARTÍN LUTERO:
RAÍCES DE ESPIRITUALIDAD PROTESTANTE



Rainer Sörgel
Profesor de Teología

Perspectivas de la Espiritualidad Cristiana,
desde los horizontes de la Biblia, de la tradición protestante y de la vida humana

Todo indica que el tiempo en el que el ejercicio de la religión fue considerado un acto irracional y hasta patológico, está superado y ha dado lugar a una era en la se ha puesto de moda cierta religiosidad.[1] Pero esta *vuelta a la religión* no se ve acompañada por un incremento de la asistencia a los cultos de las iglesias. Al contrario, sólo la mitad de los que se sienten cercanos a Dios secundan este sentimiento religioso mediante el compromiso con una iglesia.[2] Es decir, la *vuelta a la religión*, al ejercicio de prácticas religiosas y espirituales no es un movimiento que parte desde la Iglesia ni se dirige en realidad hacia ella. A lo sumo se puede comprender como una corriente a pesar y al margen de las instituciones cristianas. Sin embargo, y así lo desvelan las publicaciones en el ámbito de la fenomenología de la religión, dado que la Iglesia se siente especialmente competente en cuestiones de religión y que el tema de la actual espiritualidad (popular) afecta también la práctica y la vida de sus propios miembros, no podemos pasar de largo el actual fenómeno de una *espiritualidad*, entendido de momento en su sentido más amplio. Veamos una evaluación de la actual situación por J. M. Velasco:

> ...uno de los hechos característicos de la actual situación religiosa es la aparición de espiritualidades de estilos diferentes que han eliminado el monopolio del cristianismo y de las religiones sobre la espiritualidad y originan proyectos vitales atentos a su dimensión de trascendencia y que la realizan bajo una pluralidad de modalidades religiosas, cristianas, no cristianas, o impregnadas de una vaga religiosidad al margen de las religiones históricas;...[3]



Pero el recorrido que esta ponencia pretende realizar no sólo busca definir un fenómeno obviamente diverso, sino que pregunta, después de destacar la espiritualidad cristiana, por la posibilidad de referirse a lo característico de una espiritualidad propiamente protestante. Efectivamente, también la tradición protestante –si es que los varios movimientos agrupados bajo esta noción mantienen una tradición común– es un género todavía lo suficiente ambivalente y multiforme como para determinar la *espiritualidad*. Por eso echaremos mano de la figura, biografía y teología de Martín Lutero, para intentar definir –por lo menos en cuanto a una de sus características– las raíces de la espiritualidad protestante. Finalmente preguntaremos por la recepción y viabilidad de lo encontrado en Lutero, con el fin de concretar una orientación para nuestra actual situación de la vuelta a lo religioso.

1 Tal es así que pensadores como Peter Sloterdijk pueden esciribr prevacios a reediciones de clásicos, como lo es el *Die Vielfalt religiöser Erfahrung* de Wiliam James, hablando en tonos muy positivos de la experiencia religiosa y considerándola en clave de una "Chance" (Frankfurt am Main, Leipzig: Insel Verlag, 1997; pp. 11-34). Véase también en Manuel Cabado Castro, *El animal infinito* (2009), quien habla - en términos antropológicos - del paso del *animal racional* al *animal simbólico* (p. 24).
2 Una encuesta reciente, llevado a cabo en centro Europa, indica que, de 190 estudiantes 86 se sienten religiosos o espirituales, pero sólo 48 de ellos están vinculados a una iglesia. Véase en: Bucher (2007), 53.
3 J. M. Velasco (2006), 194.

1. Introducción al tema - ¿Qué quiere decir *espiritualidad*?

El primer problema con el se encuentra todo aquel que intenta orientarse en el tema de la espiritualidad es el de su definición. ¿Qué quiere decir *espiritualidad*? Su carácter tan amorfo, parasitario y multiforme recuerda el fenómeno del gnosticismo, que produjo un problema similar a los padres de la Iglesia en los primeros siglos. También hoy: No solo las encuestas públicas, sino los mismos eruditos no se ponen de acuerdo. No cabe duda, la *espiritualidad* es una noción que se relaciona con muchos campos semánticos y puede tener legión de significados. Veamos tres posibles aproximaciones.

Bucher[4] habla por ejemplo de los siguientes *ámbitos de significado* del actual fenómeno de espiritualidad: lo trascendental y lo esotérico, prácticas espiritistas, emociones armónicas, creencias, filosofías vitales, experiencias del más allá y de individuación.[5] Por otro lado se refiere a nueve *dimensiones* de espiritualidad: transcendencia, sentido, vocación, santidad, valores, altruismo, idealismo, conciencia de lo trágico, obras caritativas.[6] Es decir, todo el abanico, desde un proyecto práctico de vida, pasando por las emociones más rudimentarias y hasta experiencias del más allá se puede agrupar bajo el concepto de *espiritualidad*. Sin embargo, Bucher encuentra entre las numerosas posibilidades de definición algo como un centro, una línea maestra. Esta sería la experiencia del *estar religado*[7] a, del *sentirse vinculado a* y del *trascenderse hacia* ("Verbundenheit zu"). Así expresarían la mayoría de los encuestados su idea de espiritualidad. Entonces, siguiendo a Bucher podemos precisar un primer acercamiento al tema de la *espiritualidad* en clave de una fundamental vinculación hacia un poder absoluto, hacia el prójimo y hacia la naturaleza, siempre en el sentido y con la necesidad de trascender el propio yo.[8]

En un segundo momento de aproximación nos servimos de la argumentación de Eugen Biser. También este filósofo de la religión lamenta inicialmente la imposibilidad de decir algo concreto con la noción de *espiritualidad*. Más que nada indicaría que el ser humano tiene conciencia de un déficit que la afecta radicalmente.[9] La actual espiritualidad se asemejaría a prácticas esotéricas. Etimológicamente, lo esotérico (gr. "eis", "eiso") se referiría a un movimiento hacia dentro, hacia el interior.[10] Lo esotérico sería entonces la orientación del sujeto hacia su interior, para superar el déficit que le tortura en su existencia humana. Desde el punto de vista de la teología cristiana, el gran problema de la vuelta del sujeto hacia su interior –para superar el déficit–, es la trascendencia divina. Dios no está en el interior de la persona, sino se encuentra más bien frente al ser humano y más allá de toda creación. Para superar el déficit, la *espiritualidad* cristiana siempre ha sugerido al ser humano que haría falta trascenderse a sí mismo para poder ir hacia el Dios que se encuentra frente a la humanidad y más allá de todo cuanto existe. Sin embargo, siempre ha

4 Anton A. Bucher es catedrático en la Universidad Salzburgo en el departamento de la teología práctica y pedagogía de la religión. Su obra *Psychologie der Spiritualität* ("Psicología de la espiritualidad") es una recolección de numerosos estudios y encuestas recientes relacionados con el actual fenómeno de la espiritualidad.

5 Bucher (2007), 23.

6 Bucher (2007), 41.

7 Este término recuerda una de las fórmulas más queridas por Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, 2003.

8 Bucher (2007), 56. Es ineludible que tales fórmulas evocan el recuerdo de lo que describían determinados teólogos románticos y del incipiente tiempo de la ciencia de la religión. Schleiermacher (1768-1834) habló de la religión en términos de un "sabor de lo infinito", de un "sentimiento de Dios" y de "sentimiento de absoluta dependencia". Para Rudolf Otto (1869-1937) predominaba la definición del sentimiento religioso en clave del "mysterium tremendum et fascinans".

9 Biser (2008), 74.

10 Según Biser, esotérico sería lo contrario a lo "exotérico". Término con el que se indicaba en la antigüedad los escritos dirigidos al público. Véase en Biser (2008), 78.

habido también defensores de una teología que comprendían el camino *espiritual* hacia Dios al mismo tiempo como un viaje hacia el interior de la persona.[11]

El tercer y último momento de aproximación, ya más propiamente cristiano, busca entender la espiritualidad a modo de un camino (o principio) de mediación entre la economía de la salvación y la biografía del individuo. Desde los primeros siglos se comprendió la redención en clave de una *economía*.[12] "Para un Padre de la Iglesia del siglo II, la palabra 'economía' designa el plan de Dios sobre el hombre y la actuación de ese plan."[13] La *economía* divina sería el despliegue de la obra de redención en el horizonte de la historia que a su vez implicaría la auto-revelación del misterio divino y trinitario. Pero frente a esta historia universal de salvación se encuentra el individuo con su biografía particular. Si no queremos incurrir en una excesiva imputación pasiva (supranaturalismo radical) de la salvación, se nos plantea la pregunta por la mediación entre economía de salvación y biografía particular. La *espiritualidad* se podría entender como el camino mediante el cual el individuo se apropia de la salvación. De esta manera, desde la génesis, pasando por la caída, la encarnación del Hijo de Dios, cruz y resurrección, y hasta la consumación, toda esta economía universal de salvación debería encontrar su experiencia paralela en la biografía del individuo. El concepto de *espiritualidad* podríamos entender entonces como un conjunto de prácticas, accesos y métodos mediante los cuales el individuo reproduce y revive en sí mismo la economía de la salvación, asumiéndola en su biografía particular.[14]

2. ¿Cabe hablar de una espiritualidad propiamente protestante?

Hasta ahora hemos circunscrito un marco más amplio para definir el fenómeno de la *espiritualidad*. Hemos distinguido entre una espiritualidad más bien general y secular (en clave de un trascenderse a sí mismo), una espiritualidad más esotérica (vuelta del sujeto hacia su interior), y una espiritualidad cristiana (camino a Dios y participación en la economía de la salvación). Para acercarnos a nuestro tema tenemos que plantear ahora la pregunta por la posibilidad de hablar de una espiritualidad particularmente protestante. Será la misma exposición que reflejamos a continuación la que tendrá que sondear y demostrar esta posibilidad. Para ello nos parece oportuno centrarnos en la biografía y teología de Martín Lutero. Provisionalmente formulamos la siguiente tesis:

> Sí cabe hablar de una espiritualidad propiamente protestante. Según Martín Lutero, ésta consiste en una forma determinada (recuperación del diálogo) de superar la crisis fundamental que implica la existencia humana (el estado enmudecido del pecador ante Dios).

3. Martín Lutero - raíces de espiritualidad protestante

Nos hemos propuesto preguntar por las raíces de espiritualidad protestante. Una pregunta que también nos conduce a la interrogación por el nacimiento de tradición / espiritualidad por lo general. ¿Qué es lo que da pie a que en la histórica eclesial se desarrollen determinadas formas de espiritualidad? ¿Puede uno simplemente

11 Para citar uno de los ejemplos más famosos, sólo hace falta citar a San Agustín que en el libro 10 de sus Confesiones (8,12) habla de las "aulas magnas" de su memoria en clave de un lugar de mediación divina.
12 Aunque cabe constatar que el testimonio neotestamentario de este término es más bien escaso. Sólo en Efesios 3,2 y en Colosenses 1,25 aparece la noción de "oikonomía" en clave de un *orden / misterio de salvación*. Véase en: H. Kuli, *EWNT* Vol. 2. (1981) 1221-1222.
13 B. Sesboüe, *El Dios de la Salvación*, Salamanca: Secretario Trinitario, 2004; p. 130.
14 En su vol. II de su trilogía *Strukturen de Bösen*, Eugen Drewermann no sólo demuestra la analogía entre ontogenia y filogenia, es decir que cada uno recapitula en su propia biografía la evolución de su especie (que tiene sus ecos en el jahveista de Génesis), sino además pone de manifiesto la profunda vinculación estructural entre la psique humana y la economía de la salvación.

proponerse fomentar una determinada espiritualidad? ¿A qué principios obedece el surgimiento de determinadas tradiciones y prácticas religiosas?[15] Sin agotar el tema, queremos indicar por lo menos una serie de factores y condiciones que creemos que influyen en el surgimiento de determinadas formas de espiritualidad.

El primer factor que, según creemos, es responsable de generar una nueva tradición de espiritualidad, lo llamamos *experiencia primaria*. Es decir, en el inicio de una nueva línea de religiosidad a menudo podemos observar un acontecimiento fundante. Este es una experiencia religioso-existencial, normalmente de un individuo, en ocasiones de un pueblo, lo suficientemente fuerte para servir de precedente, ofreciendo orientación a las futuras generaciones. La fuerza de esta experiencia primaria no sólo reside en la radicalidad de una vivencia particular, sino además en su potencial de identificación. Sólo cuando otras personas pueden identificarse con la experiencia primaria, cuando pueden verse reflejados con sus temores y esperanzas, su miedos existenciales y sueños de futuro en lo que experimenta un individuo a modo de un precedente, éste puede entonces convertirse en una fuente de espiritualidad. Lo cual nos conduce a nuestro segundo factor.

Normalmente es así que determinadas formas de espiritualidad se remontan a individuos que han destacado en la historia. Estas personas se puede entender como *figuras corporativas*.[16] Aunque las figuras corporativas sirvieron ante todo en la antigüedad para fundamentar la identidad de los pueblos y clanes –en tiempos en los que no había identidades nacionales y culturales como en la actualidad–, todavía nos identificamos con ellas y estamos bajo su influencia. La figura corporativa es la que media entre la conciencia individual y la conciencia colectiva, de pueblo. El inicio y el carácter de todo un pueblo suele encontrar su representación en este figura corporativa.[17] Se sobreentiende que tal influencia de una figura corporativa, que constituye la identidad de un pueblo, se realiza fundamentalmente mediante la recepción de prácticas religiosas que hunden sus raíces en la experiencia religiosa del personaje fundante.[18]

El tercer factor es más práctico. Independiente de los dos primeros factores más difíciles de investigar, debe haber una serie de innovaciones prácticas que posibilitan la adopción de nuevas prácticas de espiritualidad. En cuanto a Lutero y a Wittenberg como centro de reforma se refiere, cabe constatar que a partir de su estancia involuntaria en el Castillo de la Wartburg se comenzó "fuera" las primeras reformas

15 Una interesante obra sobre los orígenes, no de la espiritualidad, pero de los valores, ha escrito el filósofo alemán Hans Joas. Uno de los sorprendentes resultado de su exposición es que los valores surgen no en primer lugar como resultado de lo que las personas o las instituciones los fomenten o los impongan, sino más bien como consecuencias de las necesidades de los procesos evolutivos y las respuestas creativas de los seres humanos a sus diversos problemas vitales, tanto en el ámbito de lo religioso como social. Véase en Hans Joas, *Die Entstehung der Werte,* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

16 El que ha estudiado la figura corporativa y expuesto su importancia para la tradición eclesial ha sido Eugen Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese I. Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende,* Olten und Freiburg im Breisgau: Walter Verlag, 1992; pp. 271-297.

17 Algo parecido también ha pasado con Lutero. La experiencia religiosa del monje agustino ha servido para dar identidad colectiva al pueblo alemán, que hasta entonces carecía de una figura corporativa, y de hecho estaba políticamente fragmentado. Se ha hablado de Lutero en clave de "Hercules Germanicus" (Hans Holbein, 1523). Al margen de esta función de Lutero, también habría que avisar con Hans-Jürgen Goertz que una investigación histórica seria debería tener cuidado de identificar simplemente la "lucha de un monje con Dios y el diablo con la experiencia psiquica de todo un pueblo". Goertz (2004), 112.

18 El "Día de la Reforma", que se celebra cada año en las iglesias de la IEE, todavía pone de manifiesto que la identidad de las actuales comunidades (incluso prescindiendo de un enlace histórico directo) se remonta a la Reforma protestante del siglo XVI y sus principales dirigentes. Aquí cabe mencionar que la historiografía, y en parte también la teología histórica, ya ha superado el mito de leer la historia de toda una época por el prisma de una sola figura. En este sentido, la figura corporativa también habría que desmitologizarla. Véase en Hans-Jürgen Goertz (1987), *Pfaffenhass und gross Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517-1529,* München: Beck`sche Verlagsbuchhandlung; p. 17.

prácticas. En Navidad del 1521 celebró Karlstadt la primera misa evangélica en Wittenberg. Y a partir del 1523 se comenzó a elaborar una nueva liturgia. El conjunto de obras que refleja los cambios más prácticos de la liturgia y del culto que encontramos entre los años 1523 y 1526 fueron redactados con el fin de ordenar y promover las primeras reformas prácticas. Los escritos más centrales de Lutero serían: *De la ordenación del oficio divino en la comunidad*; *Formula Misae et communionis*; *La misa alemana y la ordenación del oficio divino*; *El librito sobre el bautismo traducido al alemán y revisado*; *Librito sobre la boda para los pastores*.[19] Además de estos escritos había otros géneros que han marcado de forma muy práctica la liturgia y la espiritualidad protestante: Por ejemplo los dos *Catecismos* de Lutero y también su *Geistliche Lieder* ("Canciones espirituales").[20]

Entramos a continuación en la crisis personal del monje agustino para derivar, a base de la peculiar superación y respuesta a esta crisis, algunas de las raíces de una espiritualidad propiamente protestante.

3.1. La crisis espiritual de Lutero

Hasta el verano del 1505 la vida del hijo de Hans Luder y Ana Lindemann había hecho un recorrido normal en todos los sentidos. Si algo destacó, fue la buena formación en diversos colegios que ponía de manifiesto las facultades intelectuales de Martín.[21] Todo estaba preparado para cumplir el ambicioso deseo del padre, que quería ver ascender a su hijo en una carrera de derechos. Para ello, a partir del 19 de mayo del 1505 comenzó en la Facultad de Derechos en Erfurt en la "Schola iuris". Martín tenía entonces 21 años. Pero ahora, los datos biográficos indican el acontecimiento de una importante ruptura que se produjo ese mismo verano. Como desde la nada, de repente, el 17 de julio, con a penas dos meses de estudios de derecho, el joven Martín decide abandonar su carrera e ingresar en el monasterio de los Agustinos Ermitaños, unos de los conventos de observancia más estricta, en Erfurt. Según Lutero, tal decisión surgió bajo la impresión de una fuerte tormenta quince días antes.[22] Lo que para el biógrafo parece como una ruptura, en realidad se debe a una evolución interna que había comenzado tiempo atrás y que refleja una profunda inquietud espiritual de aquel joven estudiante. Una vez ingresado, Lutero tiene toda la pinta de ser un monje ejemplar y muy cumplidor. Staupitz, el superior, se convirtió en un padre espiritual para Martín. Le aconsejó leer la Biblia para superar su melancolía, y le dijo que "no es Cristo el que te asusta, porque Cristo consuela".[23] Pero detrás del aparente monje ejemplar pronto se podía perfilar una persona con una profunda y larga crisis espiritual y existencial. Lutero se sentía profundamente rechazado, no consiguió reconciliar su sentimiento de culpa, buscando

19 AW 3.

20 AW 3, 321-366. Aunque luego lo veremos con más detalle, pero ya conviene llamar la atención de que destaca el nuevo papel que se da a la "palabra" en el culto evangélico. Dios y hombre ya no se tratan y se encuentran en el marco de la "obra", sino en el horizonte de la "palabra". El culto evangélico consiste fundamentalmente en "la palabra de Dios dirigida al hombre" (lectura y predicación) y la "respuesta del hombre a Dios" (credo, oración, cántico). En lo cual adelantamos nuestra tesis: la espiritualidad protestante es fundamentalmente *diálogo*. Cf. Karl-Heinrich Bieritz, *Liturgik*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2004; p. 447-448.

21 Recibió su primera formación escolar en la *Lateinschule* ("Colegio de Latín") de Mansfeld, para continuar su educación a partir del 1497 en la *Domschule zu Magdeburg* ("Escuela superior de Magdeburgo"). Fue ahí donde entró en contacto con los Hermanos de la Vida Común, sin de que este encuentro llegase a tener mayores consecuencias en la vida del hijo de Hans Ludher. Entre 1498-1501 continuó su formación con estudios humanísticos en la *Georgenschule* ("Escuela San Jorge") en Eisenach, para complementarlo en los años 1501-1505 en la Facultad de Artes en Erfurt. En 1505 obutvo la licencia y el magisterio en Artes (*Magister Artium*), con lo cual estaba calificado para enseñar filosofía en cualquier universidad.

22 La supuesta invocación y voto "¡Auxíliame, Santa Ana, y seré fraile"!, posiblemente es de formación legendaria. Cf. Hauschild (1999), 279.

23 Erikson (2005), 39.

desesperadamente un Dios clemente. Al mismo tiempo odiaba a aquel Dios, tal como lo estaba percibiendo en aquellos días.[24] Sólo podemos hacernos una idea aproximada de la tensión ambivalente que sufría aquel monje en su celda, en sus estudios y quehaceres diarios.

Tal vez, la siguiente historia, que se cuenta de forma legendaria, ilustra muy bien lo que estaba aconteciendo en Lutero.[25] Según cuentan sus compañeros de orden, en algún día sucedió que Lutero tuvo un ataque neurótico-espiritual en el coro. Mientras que los monjes estaban, cada uno en su lugar en el coro, siguiendo la lectura del evangelio, cuando la lectura llegó a Mc 9,17 –hablando de un hijo que tenía un espíritu mudo– de repente, el monje Martín se tiro al suelo gritando *Ich bins nit! Ich bins nit!* ("¡No soy yo, no soy yo!"). Lutero se sintió atónito ante un Dios que le condenaba. Con tal Dios no cabe hablar. A la vez que se rebelaba contra este Dios, porque le parecía inaceptable. Lo trágico de la vida de Martín Lutero en aquellos años fue que estaba saliendo de una existencia humana controlada mediante un inaceptable Dios-juez, estaba despidiéndose de una teología cuya casuística no conseguía tranquilizar su conciencia,[26] y estaba dejando atrás una ciega aceptación de autoridad, porque notaba que su alma no encontraba la necesaria seguridad en ella.[27] El dilema consistía en que durante largo tiempo estaba saliendo de todo ello, pero que todavía no había nada nuevo que podía consolidar su conciencia, su pensamiento y su confianza. Este es el mérito de Martín Lutero, el haber sido lo suficientemente valiente y coherente de no refugiarse precipitadamente bajo el paraguas de alguna corriente. Lutero aguantó hasta desarrollar –esto sí, con determinadas prestaciones– él mismo una teología, una espiritualidad y una posibilidad de existencia humana que le parecían una respuesta coherente a su búsqueda teológica y crisis existencial.

3.2. La superación de la crisis

Según la tesis de esta ponencia, proponemos comprender el proceso de la superación de la crisis como origen de una nueva espiritualidad, una espiritualidad propiamente evangélica. Para ello conviene tratar –con la debida brevedad– algunos de los elementos decisivos del llamado *Turmerlebnis* ("experiencia de la torre"). Así se ha llamado el descubrimiento reformador que le posibilitó superar su crisis. Cabe indicar que hablar de una "experiencia de la torre" pudiera dar la impresión como si se tratara de un descubrimiento puntual reducido a un momento concreto. Sin embargo, el conjunto de la obra del Reformador indica claramente que no es así, sino más bien habrá que pensar en un proceso que se produjo *grosso modo* entre los años del 1513 y 1521. La datación exacta de este proceso –que depende también de lo que se entienda por "teología de la justificación"– y la fecha (y lugar) de la supuesta "experiencia de la torre" se ha discutido vivamente.[28] Las dos fuentes principales, en las que Lutero mismo recuerda esta supuesta experiencia, se encuentran en su prólogo a su *Opera latina* 1545[29] y en su *Tischreden*[30]. Las dos fuentes permiten ver que el descubrimiento tiene que ver con una nueva comprensión de la *justicia divina* a modo de una justicia *pasiva*,[31] o sea, una justificación que Dios mismo es y que él

24 AW 1, 26. "Pero no pude amar aquel Dios justo que castigaba a los pecadores, más bien le odiaba (...) Estaba lleno de enojo contra Dios".

25 Cf. Erikson (2005), 24-51. Según Erikson, la formación de esta historia es muy probablemente legendaria, pero que - como suele ser el caso de las leyendas - transmite a su manera una importante verdad sobre la vivencia y el estado espiritual del monje agustino.

26 El concepto de "conciencia" es fundamental en Lutero, ante todo en relación con el subjetivismo religioso que dio a luz su teología y espiritualidad. Véase para ello en U. Barth (2004), 28; y E. Hirsch (1954), *Lutherstudien Band 1*, Gütersloh: Bertelsmann.

27 Gogarten (1965) dice a este respecto que "Lutero no es, como a veces se le entiende, un hombre de liberación, sino del compromiso". Cf. *Die Verkündigung Jesu Christi. Grundlagen und Aufgabe*. Tübingen: Morh Siebeck.

constituye en el ser humano. Un descubrimiento en el que lo teológico está íntimamente relacionado con lo existencial. Vamos a entrar en algunos detalles de dicho proceso para entender su relevancia para nuestro tema.

Al principio de su evolución teológica, Lutero se mueve dentro de una *teología de la humildad*.[32] Esta se refleja en su primera Lectura del Salterio 1513. Esta teología es expresión de su propia crisis y búsqueda. El énfasis recae todavía en la pecaminosidad humana y en la penitencia, que es entendida en clave de una introspección posibilitada por la gracia de Dios. Comprendiendo así su condición, la persona podía acudir a un Dios que le aceptaba. Podemos entender esta fase, de la primera lectura del Salterio, como un primer acercamiento a un nuevo diálogo con Dios, un primer paso de recuperar el habla ante Dios. Pero el ser humano que ahí se acerca todavía anda con la cabeza bien agachada y humillada.

Una segunda fase encontramos en su interpretación de la carta a los romanos en los años 1515/1516. Orientado en Agustín la interpreta en clave de ley y evangelio, comienza a definir promesa y fe. La justicia ya aparece como una que es externa al hombre, una *iustitia aliena,* que procede de Dios y le es imputado al ser humano. Para los que consideran que ésta, la *iustitia Dei passiva*, sería la clave del descubrimiento reformador, pueden datarlo entonces en los años 1514/1515. Anotamos que, aquí ya está la nueva comprensión de la justicia, pero se articula todavía dentro del marco de la *teología de la humildad*.

Por eso creemos que hace falta todavía un elemento importante de la teología luterana. La experiencia del reformador no sólo está relacionada con la comprensión de la justicia divina y la justificación –de corte *passiva*–, sino la novedad tiene que ver con que la justificación se realiza mediante la *escucha de la palabra de la promesa*, es *fides ex auditu*. De esta manera, Oswald Bayer comprende la *promissio* ("promesa") como centro de la teología de la justificación y dice: "Dios es entendido como aquel que en su palabra verbal se compromete con el ser humano, de tal manera que éste puede abandonarse confiadamente a él."[33] El descubrimiento reformador no consiste solamente en una nueva comprensión de la justicia divina, sino es la recuperación de un diálogo perdido. La teología reformada, con su énfasis relacional (frente a la escolástica), es el acontecimiento de la reconstitución de la relación verbal entre Dios y ser humano mediante el *verbum efficax* que Dios dirige al ser humano y que le capacita para responder a su vez. La justificación es fundamentalmente *Sprachhandlung* ("acto verbal").[34] Dios se dirige en su palabra de promesa (*promissio*) al ser humano, y éste le responde mediante la fe (*fides apprehensiva Christi*). Con lo cual, y esta es la verdadera novedad del reformador, el encuentro entre Dios y ser humano ya no acontece en el marco de la *obra*,[35] sino en la esfera

28 En toda la discusión, con sus comprensibles implicaciones teológicas, algunos también abogan por negarse a proponer una fecha concreta y enfatizan en el carácter procesional del tema. U. Barth opina que el descubrimiento de la teología reformada fue un proceso de siete años, o sea del 1513/14 al 1520/21. De modo similar resume Hauschild sus argumentos en la conclusión de que habría que hablar de un proceso de comprensión que se extendería del 1514 al 1518. Estoy de acuerdo con esta última propuesta del teólogo alemán y con la perspectiva general de que se trata, no tanto de un sólo momento destacado, sino más bien de un proceso que hacia el 1518 llega a cierta madurez. La forma en que Lutero responde a los conflictos y enfrentamientos en los se ve envuelto en el año 1518 permite ver que ya poseía una teología de justificación bien definida.

29 WA 54, 179-187.

30 AW Erg. III, 32.

31 Kurt Aland indica que la mera detección de la *iustitia Dei passive* no es suficiente para identificar el descubrimiento reformador en Lutero. K. Aland en: B. Lohse (1968), 385.

32 Wehr (1999), 11.28. Hauschild (2001), 281. El énfasis en la penitencia en sus 95 Tesis demuestra que hasta el 1517 todavía está muy presente esta teología de la humildad.

33 Oswald Bayer (2007), 49; "Gott wird als der ergriffen, der sich un mündlichem Wort dem Menschen so zusagt, dass dieser sich auf ihn verlassen kann".

34 Oswald Bayer (2007), 48.

de la palabra, es decir es fundamentalmente *diálogo*.[36] Si el monje Martín se había caído al suelo en medio del coro porque le horrorizaba la sensación de no poder responder a un Dios que la parecía condenar, más tarde, habiendo llegado a ser algo como un padre de una nueva espiritualidad, capaz de articular con alegría una respuesta a la promesa divina. De ahí que, una espiritualidad propiamente protestante, como forma determinada de superar la crisis existencial en el sentido de una comunicación rota con Dios, se puede comprender en clave de una *espiritualidad de diálogo*.

3.3. La espiritualidad protestante - una espiritualidad de diálogo

Esta *espiritualidad de diálogo* enseguida comenzó a manifestarse en diversos sentidos en la tradición protestante. En general se puede decir que toda la espiritualidad, la liturgia, el carácter del culto, el concepto de iglesia y la teología comenzó a definirse entre los dos epicentros fundamentales de *palabra divina* y *respuesta humana*. En el nuevo orden del culto, el acontecimiento de la palabra será el centro que sustituye la escenificación simbólica de la redención en el sacramento. Reiteradamente se polemiza y se advierte contra la idea de que la Misa fuese una obra. El sacramento del altar pasa a ser parte de la palabra de Dios, sólo en una apariencia (simbólica) distinta. Lutero dirá que "donde no se predica la palabra de Dios es mejor que no se cante ni se lea y que ni siguiera se reúna".[37] El Reformador resume la novedad del culto protestante y dice "Esta es la suma: que todo lo que se haga sirva para que la palabra sea viva y que no se vuelva nuevamente en algo rutinario y vacío...".[38] El nuevo marco del encuentro entre Dios y ser humano también generó una nueva concepción del ministerio. La responsabilidad del pastor recae ahora en la comunicación de la palabra y en la capacitación de la comunidad para dar una respuesta de fe verbalizada en el credo, la oración, la canción y la vida. Sólo es coherente que la Reforma también manifestó una alta creatividad lingüística que ha marcado la tradición y cultura protestante hasta el día de hoy.

4. El etos de la espiritualidad protestante - apuntes de recepción y viabilidad

También en la tradición protestante ha pasado lo que siempre pasa en la historia: Mientras que para Lutero, el acto de entrar –como pecador justificado– en un diálogo con Dios fue un acto existencial que se había "ganado" mediante años de investigación y pasando por una profunda crisis existencial, para los herederos del protestantismo a menudo sólo ha quedado una caricatura y versión domesticada de aquella novedad, de aquella espiritualidad de diálogo. No obstante, existen por lo menos tres estrados de tradición, que todavía persisten, en los que nos ha llegado la espiritualidad protestante y que a su vez son el humus prometedor de renovar también nuestra actual espiritualidad.

Está, en primer lugar, una *espiritualidad personal* que se realiza fundamentalmente mediante la lectura (estudio) bíblica y la oración (y canción). Parece importante tener en cuenta que el nuevo acceso a la Biblia no sólo era la consecuencia de la necesidad de una autoridad alternativa al papado y la institución eclesial, sino se origina por una renovación hermenéutica y teológica que Lutero y otros profesores estaban llevando a cabo, ya desde años atrás, en la Universidad de Wittenberg.[39] Juntamente

35 En su *De la ordenación del oficio divino en la comunidad* lamenta tres grandes abusos del culto, entre ellos que se lo entienda como una obra (*...dass man solchen Gottesdienst als ein Werk getan hat*). AW 3, 107.

36 Sólo así es posible comprender la vehemencia con la que la teología reformada ha rechazado cualquier implicación de la obra humana para establecer la relación con Dios.

37 AW 3, 107.

38 AW 3, 109. "Aber die Summa sei die, dass es ja alles geschehe, das das Wort im Schwang gehe und nicht wiederum ein Lören und Tönen draus werde,...".

con la traducción de la Biblia y su edición económicamente accesible pronto se convirtió en el libro del pueblo. Después de los tiempos de cierto enfriamiento por la ortodoxia luterana y los tumultos de las guerras de religión fue el movimiento pietista que volvió a descubrir la Biblia y la oración personal como espacio del diálogo entre el ser humano y Dios.[40] Cuando comienza en el siglo XVIII la investigación histórico-crítica de la Biblia,[41] que para los pietistas amenazaba el diálogo entre ser humano y Dios mediante la Biblia, se entiende su reacción conservador y biblicista, a la vez que cabe mencionar que Lutero no leyó la Biblia con esta actitud.[42] Para la actual recepción cabe indicar que, según la intención de la espiritualidad protestante, tal como la hemos perfilado en esta ponencia, la Biblia (y oración) no es sólo un documento histórico-religioso entregado a una investigación meramente histórico-crítico. Ni tampoco es una herramienta apologética para refugiarse en posturas biblicistas y otras trincheras. Sino es ante todo un libro que debería posibilitar el diálogo entre Dios y el ser humano, una obra que quiere capacitar la articulación tanto lo íntimo de la persona como el *novum* de Dios.

Luego, en segundo lugar, la *dimensión comunitaria* de esta espiritualidad se manifiesta en el culto de la iglesia, entendida ante todo en clave de iglesia discente y oyente. Todo el culto reformado se desarrolla fundamentalmente a modo de un diálogo, que en la predicación y el credo –en teoría– llega a su punto culminante. Dios se dirige al ser humano con su palabra de promesa, y el ser humano le responde. También este culto reformado, en sentido de este *Sprachgeschehen* ("acontecimiento verbal"), que en principio fue la seña de identidad del protestantismo, ha tenido sus momentos de embotamiento. A menudo la predicación sólo fue una caricatura o una obra barroca que ya no estaba al servicio del diálogo. La palabras también sufren inflaciones. Sin embargo, han sido la predicación y las respuestas litúrgicas (credos, oraciones) que una y otra vez han podido renovar el culto protestante, renovar las iglesias y actualizar el diálogo entre Dios y los seres humanos. Uno de los ejemplos más destacados fue el movimiento de los pastores (teología dialéctica)[43] que durante la primera mitad del siglo XX intentaron dirigir la palabra de Dios a sus fieles, sobrecogidos y atónitos por los acontecimientos de la Primera Guerra mundial. Hasta la actual espiritualidad cúltica protestante se nutre de aquel movimiento e imita sus predicaciones y lenguaje. Efectivamente, cara al futuro de las comunidades protestantes habría que plantear la pregunta de si seremos capaces de realizar una renovación similar para responder a la actual falta de palabra, recuperando un auténtico diálogo en nuestros cultos.

Finalmente, y en tercer lugar, ha sido la *recepción teológica* la que no ha dejado de generar diversas propuestas para entender la relación entre Dios y ser humano en clave de *palabra* de promesa y *respuesta* de fe, es decir a modo de una diálogo. La espiritualidad de diálogo también tenía su impacto en la teología reformada, que prácticamente siempre estaba al servicio de la misma. Uno de los centrales momentos

39 En ello, fundamentalmente se trata de una superación del sentido cuádruple de la Escritura que se solía emplear en la edad media: los sentidos histórico (literal), alegórico (simbólico), tropológico (moral), y anagógico (escatológico, soteriológico). Frente a ello Lutero postularía la principal claridad de la escritura y el predominio histórico del texto. Aunque cabe añadir que durante toda su vida, Lutero no dejó de incurrir en interpretaciones alegóricas. Paralelamente se produjo una superación del aristotelismo que la recepción escolástica (tomista) practicaba en sus días. Véase para ello sus famosas tesis de Heidelberg 1518. Cf. Barth (2004), 34ss.

40 El primer punto (de seis) del programa que Philipp Jakob Spener (una de las centrales figuras fundadoras del pietismo alemán) publicó en 1675 en su "Pia Desideria" (deseos piadosos) habló de que había que ocuparse de la Biblia y estudiarla en pequeños grupos por la tarde. En este sentido, los pietistas se sintieron los verdaderos herederos de la Reforma que fueron llamados por Dios para llevarla a cabo.

41 Lessing comenzó en 1774 con la publicación de la obra de Reimarus, quien ofrece la primera exhaustiva investigación histórica de la vida de Jesús.

42 Para Lutero, la Biblia tenía un centro hermenéutico desde el que había que leer y entender la Biblia, decía: *was Christum treibet* ("lo que mueve a Cristo").

43 Hablamos de Karl Barth (1886-1968), Paul Tillich (1886-1965), Friedrich Gogarten (1887-1967), Paul Althaus (1888-1966), Emil Brunner (1889-1966), Rudolf Bultmann (1884-1976), etc.

fue la ya mencionada *teología dialéctica*.[44] Ésta comienza como *teología de la palabra de Dios*. Casi todos los teólogos de la teología dialéctica eran pastores. Cuando después de la Primera Guerra mundial tuvieron que volver a sus púlpitos y dirigir la palabra de Dios a sus comunidades sentían que la teología de turno, de corte liberal, no era capaz de iniciar un diálogo con las comunidades. Fue esta necesidad homilética, la que impulsó una nueva teología, una *teología de la palabra de Dios*.[45] Viendo el soporte teológico que tenía la articulación de la palabra de Dios, la estrecha relación entre teología y púlpito, tanto en el siglo XVI como en el XX, también en la actualidad cabe enfatizar en esta relación: el potencial de una *espiritualidad de diálogo* dependerá de una teología que entiende su función al servicio de la misma.

Concluyendo nuestra ponencia podemos decir que una de las fundamentales raíces de espiritualidad protestante se remonta a la vida y a la teología de Martín Lutero. La profunda crisis espiritual y existencial de Lutero, en parte provocada por una espiritualidad rutinaria, opresiva y ante todo vacía, fue el lugar en el que tuvo comienzo una espiritualidad protestante que ha llegado hasta nuestros días. Entendiendo su crisis como una estar atónito ante un Dios que condena al pecador, Lutero recuperó paulatinamente el habla y con eso el diálogo con Dios, hasta formular una teología de la justificación en clave de *fides ex auditu*. A partir de ahí, la espiritualidad de diálogo (entre Dios y los seres humanos) ha sido y sigue siendo la seña de identidad de la espiritualidad protestante. Tanto la espiritualidad personal, enfatizada en lectura bíblica y la oración, la espiritualidad cúltica, en clave de palabra de Dios y respuesta litúrgica, como la misma teología, en sentido de una teología de la palabra de Dios, han transmitido, cultivado y reiterado esta espiritualidad de diálogo. Se puede decir que el protestantismo vive de una constante recuperación del habla, de la competencia verbal. Por ello, también su fuerza y promesa de futuro está en su potencial de recuperar un discurso homilético que de verdad llega a ser palabra de Dios para los hombres y mujeres de nuestro tiempo, al mismo tiempo que los capacita para dar una respuesta auténtica. Una renovación que –seamos sinceros– de momento parece estar lejos de nuestras comunidades.

Abreviaturas

–AW Luther, Martin. *Ausgewählte Werke.* 13 Bände. H.H. Borchert y Georg Merz (eds.). München: Chr. Kaiser Verlag, 1951-1965. (AW)

–WA Luther, Martin. *D. Martin Luthers Werke*. 120 Bände. Weimar: 1883 – 2009.

Bibliografía

–Barth, U. (2004). *Aufgeklärter Protestantismus*. Tübingen: Mohr Siebeck. Bayer, O. (2007). *Martin Luthers Theologie: Eine Vergegenwärtigung.* Tübingen: Mohr Siebeck.

–Biser, E. y Heinzmann, R. (2008). *Mensch und Spiritualität*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

–Bucher, A. (2007). *Psychologie der Spiritualität*. Weinheim, Basel: Pelz Verlag.

–Cabada Castro, M. (2009). *El animal infinito. Una visión antropológica y filosófica del comportamiento religioso.* Salamanca: Editorial San Esteban.

–Drewermann, E. (2005). *Clérigos: Psicograma de un ideal.* Madrid: Trotta. Ebeling, G. (1979). *Dogmatik des christlichen Glaubens. Band 1 Prolegomena*. Tübingen: Morh Siebeck.

–Erikson, E. H. (2005). *Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie.* Frankfurt am Main: Verlag Dietmar Klotz GmbH.

–Goertz, H.-J. (2004). *Deutschland 1500-1648. Eine zertrennte Welt.* Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh.

–Gogarten, F. (1965). *Die Verkündigung Jesu Christi: Grundlagen und Aufgaben.* Tübingen: Mohr Siebeck.

–Hauschild, W.-D. (2001). *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2 Reformation und Neuzeit.* Güterloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus.

–Holl, K. (1921). *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. Tübingen: Mohr Siebeck.

–Jüngel, E. (2006). *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des chrislichen Glaubens.* Tübingen: Mohr Siebeck.

–Kettling, S. (1993). *Typisch Evangelisch. Grundbegriffe des Glaubens.* Giessen, Basel: Brunnen Verlag.

–Lohse, B. (1968). *Der Durchbruck der reformatorischen Erkenntnis bei Luther*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

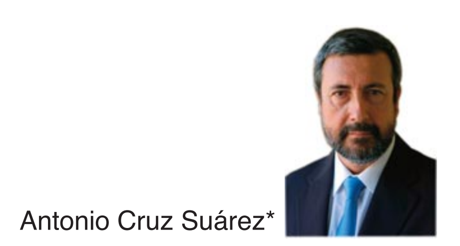
–Velasco, J. M. (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Trotta. Wehr, G. (1999). *Martin Luther - der Mystiker. Ausgewählte Texte*. München: Kösel Verlag.

44 La teología dialéctica acontece para Karl Barth en una "reflexión en discurso y réplica, en pregunta y respuesta, de la manera que en principio no hay una palabra definitiva". Karl Barth (1927), *Die christliche Dogmatik im Entwurf. Erster Band: Die Lehre vom Worte Gottes*, München: Chr. Kaiser Verlag. Atención: esta todavía no es su *Kirchliche Dogmatik*, sino un primer intento de comenzar con ella, que luego no tuvo continuidad.

45 Véase para ello en: Hermann Fischer (2002), *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart: Kohlhammer Verlag; p. 22ss. - Uno de los teólogos luteranos más importantes de la segunda mitad del pasado siglo ha sido Gerhard Ebeling (1912-2001). El desarrolla su teología de revelación en el ámbito de la hermenéutica (típica para la época posterior a la Segunda Guerra mundial). La seña de identidad de esta hermenéutica es que se centra alrededor del acto verbal de Dios, su hablar. Toda su teología de revelación se mueve en torno al diálogo entre Dios y el ser humano. Véase en Gerhard Ebeling (1979), *Dogmatik des christlichen Glaubens, Band 1: Prolegomena*. Tübingen: Mohr und Siebeck; pp: 158-261.



Antonio Cruz Suárez*



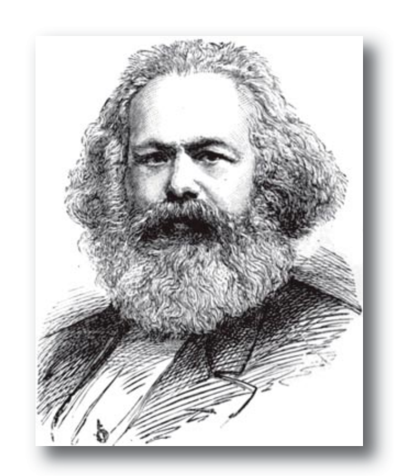
KARL MARX

(Quinta parte)

Los aciertos de las teorías de Karl Marx

Quizá el planteamiento de la lucha de clases entre esas dos entidades sociales tan polarizadas, proletarios y capitalistas, que hizo Marx en su momento, pueda resultar hoy excesivamente simplista. No obstante, es indudable que el panorama global actual continúa siendo, a pesar de las ventajas que pueda tener la mundialización, el de una minoría rica y dominante (Primer Mundo) y el de una gran mayoría pobre, oprimida por el peso del hambre, la miseria y la deuda externa (Tercer y Cuarto Mundo).

Marx se equivocó en muchas cosas, como vimos la pasada semana, pero algunas de las injusticias sociales que denunció continúan afectando negativamente al mundo del siglo XXI.



Asuntos como la concentración del poder económico sin control democrático; la desaparición de los valores humanos como consecuencia del aumento del espíritu de lucro; la deshumanización del trabajo que persiste provocando frustración, impotencia y resignación; la crisis de insatisfacción humana o el sinsentido de la vida que genera la propia civilización capitalista, así como la contradicción entre el desarrollo tecnológico y la protección del ser humano y de la naturaleza, siguen siendo asignaturas pendientes para este tercer milenio.

Una vez caído el muro de Berlín y demolido el sistema de la antigua URSS, el fantasma del comunismo se ha desvanecido casi por completo (aunque no conviene olvidar a China). Tal es así que en el momento actual parece ilusorio e incluso anacrónico intentar vincular la idea de democracia con un sistema económico diferente al capitalista. Probablemente en esta aldea global la batalla del socialismo revolucionario, al estilo de las consignas propuestas en el **Manifiesto** por Marx y Engels, esté del todo perdida.

Sin embargo, esto no quiere decir que los focos de conflictividad y de insatisfacción social se hayan erradicado por completo o que nunca más vaya a haber rebelión contra la injusticia económica. Ningún sociólogo es capaz de prever con suficiente garantía lo que puede deparar el futuro en este sentido.

Pero lo que resulta evidente es que la férrea lógica de cargar sobre las espaldas de los más débiles la parte más pesada del proceso globalizador es algo inhumano que no puede mantenerse indefinidamente.

* Dr. en Biología, Dr. en Teología, Profesor y Escritor. Entre sus principales obras: "*La ciencia, ¿encuentra a Dios?*"; "*Sociología: una desmitificación*"; "*Bioética cristiana: una propuesta para el tercer milenio*"; "*Parábolas de Jesús en el mundo postmoderno*"; "*El cristiano en la aldea global*"; "*Darwin no mató a Dios*", "*Postmodernidad*"...

Hay que dar una solución planetaria a la contradicción entre esta lógica del mercado y esa otra lógica de la fraternidad humana.

No es posible aceptar impasibles la teoría de que el mundo progresa bien porque la economía del Norte crece sin parar, cuando se está prescindiendo conscientemente de millones de seres humanos del Sur, simplemente porque no son rentables desde el punto de vista económico.

¿Qué responsabilidad tienen las iglesias cristianas en esta situación mundial? Es posible que las inquietudes éticas que tuvo Marx en su tiempo y todas sus propuestas revolucionarias no se hubieran producido si el cristianismo del momento hubiera sabido poner en práctica la solidaridad y la justicia social que pregona el Evangelio.

El reto para los cristianos del siglo XXI será, por tanto, exigir a todos los gobernantes del mundo que acierten a regular la economía internacional para terminar cuanto antes con la pobreza de la mayor parte de la humanidad y para poner fin a la explotación del hombre por el hombre

Marx y la 'teología de la liberación'

Las ideas marxistas se encuentran desacreditadas actualmente como teoría política en casi todo el mundo. Sin embargo, el neomarxismo continúa vivo en varios movimientos actuales de liberación.

Simplemente que el concepto de proletariado ha sido sustituido por el de la mujer, los homosexuales o cualquier grupo étnico oprimido que reivindique sus derechos (Colson, Ch, & Pearcey, N., 1999, Y ahora... ¿cómo viviremos?, Unilit, Miami, Estados Unidos).

Además de esto, el pensamiento de Marx ha influido también en la religión. Sus ideas fueron analizadas en los 60 por ciertos teólogos cristianos y dieron lugar a la famosa "teología de la liberación" que se extendió casi por todo el mundo. En América Latina se inició mediante la labor de hombres como Gustavo Gutiérrez, José Míguez Bonino, Rubem Alves, Leonardo Boff, José Severino Croatto, José Porfirio Miranda, Hugo Assmann y Juan Luis Segundo; entre la población negra de Sudáfrica fue promovida por líderes como Desmond Tutu; algunos negros norteamericanos la aceptaron a través de James Cone e incluso existe una teología de la liberación feminista que tiene también sus raíces en el movimiento latinoamericano.

A pesar de que habitualmente se cree que la teología de la liberación es un movimiento de origen católico surgido en la ciudad colombiana de Medellín, en el año 1968 y en el seno del Consejo General del Episcopado Latinoamericano (CELAM II), lo cierto es que ocho años antes de tal fecha ya había nacido entre teólogos protestantes pertenecientes al movimiento, Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL)(Hundley, R. C., 1990, Teología de liberación, CLC, Bogotá, Colombia). La finalidad principal de estos pensadores fue centrarse en el problema de la responsabilidad social del cristiano.

A pesar de que habitualmente se cree que la teología de la liberación es un movimiento de origen católico surgido en la ciudad colombiana de Medellín, en el año 1968 y en el seno del Consejo General del Episcopado Latinoamericano (CELAM II), lo cierto es que ocho años antes de tal fecha ya había nacido entre teólogos protestantes pertenecientes al movimiento, Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL)

El misionero presbiteriano Richard Shaull, que llegó a Colombia en 1942 y nueve años

después se trasladó al Brasil para ejercer como profesor del Seminario Presbiteriano de Campinas, fue uno de los primeros en entender la revolución como la única solución a los problemas sociales de Latinoamérica. En 1961 realizó una gira por Brasil y Argentina junto a su amigo, Paul Lehmann, quien dictó conferencias acerca de cómo Dios podía utilizar la revolución marxista para humanizar los pueblos latinoamericanos. Estas ideas que unían el cristianismo con el marxismo para lograr una meta común, constituyeron el principal argumento de la teología de la liberación.

La crítica que realiza la teología de la liberación al cristianismo tradicional está, como se verá, plenamente justificada en varios aspectos. Igual que las iglesias cristianas institucionales practicaban en los días de Marx una religiosidad vacía que sólo parecía servir para adormecer la conciencia del pueblo y evadirlo de la realidad cotidiana, también durante los siglos XX y XXI el pecado de la insensibilidad social y de la alianza con los poderes humanos se ha alojado en determinados rincones de la Iglesia universal

Tres años después, en 1964, un discípulo de Shaull llamado Rubem Alves escribió un artículo titulado, "Injusticia y rebelión" para la revista *Cristianismo y Sociedad*, que era el medio oficial de ISAL. En este trabajo se sentaban las bases principales de lo que Alves bautizó como la "teología de la liberación". Tales dogmas afirmaban que la pobreza de los países del Sur se perpetuaba por culpa de las naciones del Norte, que se enriquecían explotando a los países pobres; este grave problema era lo que Marx había llamado la lucha de clases entre proletarios y capitalistas; por tanto, el marxismo debía unirse al cristianismo para alcanzar la meta común, la liberación de la humanidad oprimida; Dios no se revelaba en las Escrituras sino en cada momento de la historia y, en el tiempo presente, obraba a través de la revolución marxista para establecer su reino en América Latina; de ahí que la Iglesia tuviera la obligación moral de colaborar y unirse al movimiento liberacionista para realizar dicha revolución. Estos principios constituyeron el germen de la teología de la liberación que brotaría con fuerza, después de la colaboración mutua entre teólogos protestantes y católicos, en la conferencia del CELAM II de 1968 en Medellín. A partir de ahí, y a pesar de la importante oposición que se generó, el movimiento se extendió por todos los continentes.

La crítica que realiza la teología de la liberación al cristianismo tradicional está, como se verá, plenamente justificada en varios aspectos. Igual que las iglesias cristianas institucionales practicaban en los días de Marx una religiosidad vacía que sólo parecía servir para adormecer la conciencia del pueblo y evadirlo de la realidad cotidiana, también durante los siglos XX y XXI el pecado de la insensibilidad social y de la alianza con los poderes humanos se ha alojado en determinados rincones de la Iglesia universal.

Hay que reconocer que en demasiadas ocasiones la teología, adoptando las formas del pensamiento griego, ha intentado espiritualizar la fe cristiana enseñando que el cuerpo es malo y alma buena; que de lo físico y material no vale la pena ocuparse porque sólo lo espiritual perdurará. Se ha forjado así una doctrina contraria a la Palabra de Dios; una teología errónea que no ha sabido tener en cuenta que el Nuevo Testamento apuesta claramente por la esperanza de la resurrección de la persona completa, por la redención tanto del cuerpo físico como de la imagen divina que hay en el ser humano.

También la crítica que hace la teología de la liberación al individualismo característico del mundo protestante resulta del todo pertinente. Es bueno tener una relación personal con Dios a través de Jesucristo; es más, incluso es imprescindible tenerla si se

quiere crecer como creyentes. Pero si tal relación individual provoca indirectamente el olvido del hermano, entonces se convierte en un comportamiento equivocado. La relación vertical con Dios no debe anular o despreciar las relaciones horizontales con los hermanos.

El egoísmo y la arrogancia religiosa fueron abiertamente denunciados por Cristo mediante la parábola del fariseo y el publicano. No es posible estar en paz con Dios, cuando a la vez se mantiene una guerra silenciosa de indiferencia hacia los problemas del prójimo que se tiene al lado. Cuando la propia salvación personal es lo único que importa, por encima del bienestar material y espiritual del hermano, es que no se ha entendido que amar a Dios pasa por amar al compañero, al pobre, al enfermo y al hambriento. Según el Evangelio, ofrecer alimento al que tiene hambre o dar agua al sediento, es una de las mejores demostraciones de que se ama de verdad a Dios. El individualismo religioso que se desprende de aquella primitiva pregunta: "¿soy yo acaso el guardián de mi hermano?", es absolutamente incompatible con el amor al prójimo predicado por Jesucristo.

El movimiento de la liberación puso de manifiesto este importante descuido de muchas iglesias cristianas, la falta de ministerio social. Quizá el "evangelio social" practicado en el pasado por algunas comunidades religiosas, se equivocó al considerar que la vida cristiana consistía exclusivamente en solucionar las necesidades económicas de los menesterosos. Sin embargo, como reacción a esta actitud, algunas iglesias evangélicas se colocaron en el extremo opuesto y dejaron de practicar un ministerio social adecuado.

El movimiento de la liberación puso de manifiesto este importante descuido de muchas iglesias cristianas, la falta de ministerio social. Quizá el "evangelio social" practicado en el pasado por algunas comunidades religiosas, se equivocó al considerar que la vida cristiana consistía exclusivamente en solucionar las necesidades económicas de los menesterosos. Sin embargo, como reacción a esta actitud, algunas iglesias evangélicas se colocaron en el extremo opuesto y dejaron de practicar un ministerio social adecuado

Ambos comportamientos erraron el blanco ya que si bien es verdad que el fin del Evangelio es mucho más que mera solidaridad con el prójimo y que persigue, ante todo, la implantación del reino de Dios en la Tierra, (el intento de que su mensaje de salvación arraigue en el corazón de las criaturas para que éstas se pongan en paz con el creador y lleven vidas que reflejen su nuevo nacimiento) al mismo tiempo, hay que reconocer que tal proyecto cristiano no es realizable si se descuida la responsabilidad hacia los necesitados de este mundo. La epístola universal de Santiago se refiere a la solidaridad con el pobre y afirma que "la fe, si no tiene obras, es muerta en sí misma" (2: 17). Por tanto, el ministerio social es una consecuencia directa de poner en práctica el Evangelio de Jesucristo.

Los partidarios de la teología de la liberación critican con razón la actitud de ciertos líderes religiosos que siempre parecen estar dispuestos a justificar la sociedad democrática capitalista o a equipararla con los valores del cristianismo, mientras que al mismo tiempo profesan un odio visceral hacia las ideas de Marx, como si éstas fueran siempre producidas por el mismísimo diablo o no hubiera en sus denuncias sociales ni un ápice de verdad. Esta "marxofobia" -como la denomina Hundley- hace que muchos cristianos condicionados por su formación política o ideológica, dejen de ser objetivos cuando se trata de analizar los aciertos y/o errores del marxismo frente a los de las iglesias cristianas.

Muchos de tales prejuicios antimarxistas han sido inculcados consciente o inconscientemente por misioneros procedentes de regímenes capitalistas que desconocían la realidad social existente en los países poco desarrollados a los que se dirigían. No obstante, el hecho de vivir entre personas que subsisten con muy pocos recursos suele despertar la sensibilidad social en algunos de tales misioneros y hace que sus valoraciones cambien con el tiempo. Tal como escribe el teólogo católico Hans Küng:

> "Cuando se contempla la situación social de los obreros en los países meridionales, por desgracia católicos en su mayoría, se comprende por qué muchoscristianos comprometidos, seglares y sacerdotes, luchan en ellos por el marxismo; por qué particularmente en Sudamérica hay un vigoroso movimiento de Cristianos por el Socialismo; por qué en Italia una asamblea de 140 sacerdotes obreros (en Módena, en 1976) cantó la "Internacional" y proclamó el "Cristo de las fábricas" como distinto del "Cristo de la Curia", y así sucesivamente. Todo ello evidencia el fracaso de la Iglesia institucional y de los partidos "cristianos". El marxismo representa para muchos cristianos la única esperanza real de eliminar los indescriptibles abusos sociales de estos países y de establecer un orden social más justo, más humano." (Küng, 1980, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo,* 358 - Cristiandad, Madrid).

Cuando se vive entre la miseria se comprende mejor a los partidarios de la teología de la liberación. Mientras que desde la comodidad y el bienestar distante de los países ricos es mucho más difícil entender las motivaciones reales de los liberacionistas. Marx y Engels denunciaron en su Manifiesto que la burguesía había "ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, [...] en las aguas heladas del cálculo egoísta" (1997:24). Es una realidad que cuando el interés materialista crece, disminuye irremediablemente la fe cristiana genuina. Este ha sido por desgracia el eterno error de la Iglesia oficial que ha estado marcada, desde la época de Constantino, por una vergonzosa alianza con el poder, por un matrimonio con la clase dominante.

Tal relación hizo que la Biblia fuese leída no como una contestación del poder injusto, sino como la justificación del mismo.

Tal relación hizo que la Biblia fuese leída no como una contestación del poder injusto, sino como la justificación del mismo. Con en tiempo, los pensadores que se autodenominaban cristianos se alimentaron preferentemente de la cultura burguesa dominante y dieron a la Iglesia un carácter antirrevolucionario que provocó, lógicamente, el anticristianismo y el ateísmo de los grandes movimientos revolucionarios como el marxismo.

El espíritu evangelizador hizo que los pueblos dominantes exportaran e impusieran sus ideas capitalistas, de modo que el colonialismo religioso fue (y en algunos casos continúa siendo) un elemento del colonialismo puro y simple. De modo que la unión entre colonización y evangelización se prolongó convirtiéndose en un importante factor de dependencia global.

De ahí que todavía hoy en muchos países, el cristianismo sea visto como una religión extranjera y como un elemento del sistema de dominación. Como dice Moltmann: "el cristianismo se convirtió en la religión que garantizaba la integridad del imperio romano, e incluso hoy funciona en muchos sitios como la religión del bienestar nacional" (Bloch, E., 1973, *El futuro de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, p. 104).

Emilio Lospitao



[#3]

"El método hermenéutico buscará insertar cada uno de los elementos del texto dentro de un todo redondeado. Donde lo particular se entiende a partir del todo, y el todo a partir de lo particular. Así, pretende explicar las relaciones existentes entre un hecho y el contexto en el cual acontece. El intérprete debe de desprenderse de su tiempo, de sus juicios personales e intentar lograr una contemporaneidad con el texto de referencia y el autor mismo, interpretándolos" (Autor desconocido).

"porque no permito a la mujer enseñar, ni ejercer dominio sobre el hombre, sino estar en silencio" (1 Timoteo 2:12).

El estatus de la mujer que enarbola estas declaraciones de la Pastoral se fundamenta en dos pilares institucionales de la época: a) La "casa", donde nació la iglesia; y b) Los códigos domésticos donde se fundamentaba la institución de la familia, cuyo estatus de la mujer era de sumisión al *paterfamilias*.

1. La casa donde nació la iglesia

La expresión "con toda su casa" o "la iglesia de su casa" se repite varias veces en el libro de los Hechos y en algunas epístolas (de Pablo) para referirse a la conversión de alguna persona en particular y con él "toda su casa" (Juan 4:53; Hechos 11:14; 16:15, 31-34; 18:8; etc.). También se habla de la "casa" como lugar natural de reunión de la iglesia que surge de dichas conversiones (Romanos 16:5; 1 Corintios 16:19; Colosenses 4:15; etc.). Estos dos aspectos que acabamos de citar indica la importancia que tuvo el entorno físico e institucional del "orden social de la casa" en el desarrollo de las comunidades cristianas primitivas. Ahora bien, el concepto que hoy tenemos de "casa" no era el concepto que tenían los cristianos del primer siglo en la cuenca mediterránea.

En primer lugar, el sustantivo "casa" (*oikos/oikia*) en el contexto social y político, tanto en el entorno judío como en el greco-romano, es un término polisémico: se refiere tanto a la casa-inmueble como a la casa-familia. Hoy, en algunos contextos literarios, sigue usándose con este doble sentido.

En segundo lugar, la "casa" de aquella época la formaban tanto los hijos y las hijas de la esposa principal como los de la(s) esposa(s) secundaria(s) [concubina(s)], juntamente con los esclavos y esclavas, además de otras personas dependientes del patronazgo del amo de la casa.

En tercer lugar, el orden social de "aquella" casa era de signo patriarcal, tanto en el mundo judío como en el greco-romano. Esto significa que el "señor" de la casa era un *varón libre*, *padre* y *amo*, a quien correspondía no sólo el derecho de disponer y de dar órdenes, sino de castigar.

2. Los códigos domésticos

Se llaman códigos domésticos a unos textos en los que se inculcan los deberes recíprocos de los miembros de la casa y se confirman las relaciones jerárquicas tradicionales. Los códigos domésticos que encontramos en el NT, que se corresponden con los códigos de la época, dan cuenta de este patriarcalismo (Colosenses 3:18-4,1; Efesios 5:21-6,9 y 1 Pe 2:18-3,1).

El origen de estos códigos domésticos se pierde en la noche de los tiempos, pero su ámbito es judeo-helenista: ya se ocuparon de ellos los filósofos socráticos:

Platón (*La república*) señala que (en la *polis*) lo propio de "los niños, mujeres y esclavos es la sumisión, de la misma forma que en un hombre los apetitos deben estar sometidos a la razón".

Aristóteles (*La política*), por su parte, considera la triple relación, que aparecerá luego en los códigos domésticos neotestamentarios, de la siguiente manera:

"Ahora bien, como todo se debe examinar por lo pronto en sus menores elementos, y las partes primeras y mínimas de la casa son el esclavo y el amo, el marido y la mujer, el padre y los hijos, habrá que considerar respecto de estas tres relaciones qué y cómo debe ser cada una, a saber: la servil (*despotike*), la conyugal (*gamike*) y la procreadora (*teknopoietike*).

Aristóteles suponía que el orden jerárquico de la casa era un momento del orden natural del cosmos y, por tanto, tan inamovible como él: "Una casa y una ciudad son una imitación según la analogía del gobierno del mundo". De estos códigos también hablaron Séneca y Filón de Alejandría.

Es decir, las admoniciones bíblicas "la mujer aprenda en silencio", "porque es indecoroso que una mujer hable en la congregación", etc. tienen como contexto los códigos domésticos del orden social patriarcal de la época. Los hagiógrafos simplemente los evocan. R

¿SON IDÉNTICOS EL TEXTO MAYORITARIO Y EL TEXTO ORIGINAL?

Traducido por Rafael Serrano

Daniel B. Wallace



En: Bible.org

Daniel B. Wallace imparte cursos de griego y sobre el Nuevo Testamento a nivel de postgrado desde 1979. Tiene un doctorado del Seminario Teológico de Dallas, donde actualmente es profesor de Estudios del Nuevo Testamento.

Su obra, "Gramática Griega más allá de lo básico: una sintaxis exegética del nuevo Testamento" (Zondervan, 1996), se ha convertido en un libro de texto estándar en universidades y seminarios. Es el editor sénior del Nuevo Testamento en NET Bible (nueva traducción de la biblia al inglés). El Dr. Wallace también es Director Ejecutivo del Centro de Estudios de los Manuscritos del Nuevo Testamento.

INTRODUCCIÓN[1]

En los últimos años un pequeño pero creciente número de estudiosos del Nuevo Testamento han estado promoviendo lo que parece ser un regreso al *Textus Receptus (TR)*, el texto griego en que se basa la versión del Rey Jaime (*King James,* en inglés) de la Biblia, pero no todo es como parece. En realidad, estos estudiosos lo que están haciendo es abogar por «el texto mayoritario», que es la forma del texto griego encontrada en la mayoría de manuscritos existentes. No es por accidente que el *Textus Receptus* se asemeje al texto mayoritario, ya que en su compilación Erasmo usó como media docena de manuscritos tardíos que eran los que tenía a su disposición. Como señala Hodges:

> La razón de esta semejanza, a pesar de la forma poco científica en que se compiló el TR, es fácilmente explicable. La tradición textual que se encuentra en los manuscritos griegos es en su mayor parte tan uniforme que seleccionar uno de los manuscritos de entre la masa de manuscritos testigos casi siempre dará por resultado un manuscrito muy parecido a todos los demás. Así fue que cuando se imprimieron las primeras ediciones de la Biblia, las probabilidades favorecieron a los primeros editores que se basaron en manuscritos que representaban el texto mayoritario.[2]

Sin embargo, difícilmente se puede afirmar que el TR es idéntico al texto mayoritario porque en el TR hay numerosos pasajes que no están basados en ningún manuscrito griego o en muy pocos manuscritos. Es precisamente por esa razón es que los partidarios del texto mayoritario difieren en estos pasajes de los partidarios del TR. Ellos tienen argumentos más detallados, y más poderosos, que los partidarios del TR.

En un artículo anterior[3] el autor del presente artículo interactuó con la teoría del texto mayoritario tal como ha sido expuesta concretamente en el *The Greek New Testament according to the Majority Text*.[4] La interacción fue en su mayor parte con la singular defensa que hace Zane Hodges a favor del texto mayoritario. No todos los partidarios del texto mayoritario comparten su enfoque. En realidad, muchas de las críticas que se han hecho a la «reconstrucción sistemática» de la que habla Hodges en ese artículo, vienen de gente que es partidaria del texto mayoritario. El presente artículo, pues, es una crítica *general* de la teoría del texto mayoritario y específicamente busca interactuar con la defensa que hace Wilbur Pickering de esta.

1 El 21 de febrero de 1990, Wilbur N. Pickering, presidente de la Sociedad del Texto Mayoritario, dio una conferencia el Dallas Theological Seminary sobre el texto mayoritario y el texto original. El tomó la posición de que los dos son prácticamente idénticos. El escritor del presente artículo respondió el 23 de febrero. Este artículo es una adaptación de esa respuesta.
2 Zane C. Hodges: *Defensa del texto mayoritario,* Dallas: Dallas Seminary Book Room, s.f., p. 1.
3 Daniel B. Wallace, «Unos pensamientos posteriores sobre el texto mayoritario», en *Bibliotheca Sacra* 146 (Julio??septiembre 1989), 270??90.
4 Editado en inglés por Zane C. Hodges and Arthur L. Farstad. Nashville: Thomas Nelson, 1982.

El presente autor escribe desde la perspectiva de «eclecticismo razonado», la teoría de la crítica textual que está detrás de casi todas las modernas traducciones del Nuevo Testamento (con excepción de la versión *New King James Version*). Se discutirán tres temas del debate actual: las premisas teológicas de la teoría del texto mayoritario, la evidencia externa y la evidencia interna.

La preservación de la Escritura y el texto mayoritario

Para muchos partidarios del texto mayoritario o que favorecen el punto de vista del texto mayoritario hay una doctrina en la que se basa todo el enfoque. La premisa que sostienen ellos es que la doctrina de la preservación de la Escritura requiere que los manuscritos antiguos no se puedan relacionar directamente con el texto original de la Escritura en una mejor manera que los manuscritos más tardíos porque los manuscritos más antiguos son una minoría en número frente a la mayor cantidad de manuscritos tardíos.

Pickering también parece abrazar esta doctrina. Por ejemplo en 1968 él sostuvo que esta doctrina es «la más importante» y «que uno la crea es lo que marca la diferencia»[5]. Yendo más lejos, él vinculó de tal manera la doctrina de la preservación de la Escritura al texto mayoritario que la negación de esta última implica necesariamente la negación de la primera: «La doctrina de la preservación divina del texto del Nuevo Testamento depende de la interpretación de la evidencia que reconoce que el texto tradicional es la continuación de los autógrafos»[6]. En otras palabras, Pickering parece estar diciendo: «Si rechazamos la teoría del texto mayoritario, entonces estamos rechazando la doctrina de la preservación de la Escritura»[7].

Esta premisa teológica tiene implicaciones de largo alcance. En primer lugar, Pickering acusa a Hort de estar prejuiciado contra el texto de tipo Bizantino: «Parece que Hort no llegó a su teoría después de una relación imparcial con los hechos. Mas bien, él deliberadamente empezó a construir una teoría que pudiera apoyar su animosidad preconcebida contra el Texto Recibido»[8] ¿Pero acaso Pickering no ha hecho lo mismo? Su punto de vista particular sobre la preservación de la Escritura parece haber sido dictado por él para que la teoría a favor del texto mayoritario tenga que ser la correcta. él afirma en cierto lugar:

> Presumiblemente la evidencia es la misma tanto para el creyente como para el incrédulo, pero *la interpretación de los hechos depende de las presuposiciones que se empleen*. Que no se avergüencen los cristianos conservadores de sus presuposiciones, son más

5 Wilbur N. Pickering, «An Evaluation of the Contribution of John William Burgon to New Testament Textual Criticism» [Una evaluación a la contribución de John William Burgon a la investigación textual del Nuevo Testamento] (ThM tesis, Dallas Theological Seminary, 1968), p. 86.

6 Ibid., p. 91.

7 Más recientemente, Pickering ha vinculado tan estrechamente la inspiración y la preservación que llega a sostener que negar la una es negar la otra. « ¿Vamos a decir que Dios no fue capaz de proteger el texto de Marcos o que a él simplemente no se le podía molestar? Yo no veo otra alternativa, sino o que no pudo o no le importó. Cualquiera de esas opciones es fatal a la afirmación que el evangelio de Marcos es "inspirado por Dios" («*Marcos 16:9-20 y la doctrina de la inspiración*» [documento no publicado que se distribuyó a los miembros de la Sociedad a favor del Texto Mayoritario, septiembre de 1988], p. 1).

8 Wilbur N. Pickering: *The Identity of the New Testament Text (La identidad del texto del Nuevo Testamento)*, 2.ª ed., Nashville: Thomas Nelson, 1980, p. 32. Nadie negaría hoy que este fue el punto de partida de Hort. En efecto, los críticos textuales modernos han reconocido que Hort dependió demasiado enteramente de *Alef* y de B –tanto que las ediciones de las SBU (Sociedades Bíblicas Unidas) han adoptado cotejos de lecturas que son atestiguadas por el texto de tipo Bizantino (y otros testigos) frente a estos dos códices. Precisamente porque los críticos textuales modernos no comparten las mismas presuposiciones rígidas que mantenía Hort, es que les es posible a ellos ver el valor de otras lecturas que no se encuentran en estos dos textos unciales. A este respecto, las presuposiciones de los partidarios del texto mayoritario gobiernan sus métodos de una manera más drástica que lo que lo hacen las presuposiciones de los que son partidarios del eclecticismo razonado. De hecho, los partidarios del texto mayoritario frecuentemente ven el asunto de una manera tan de blanco o negro que incluso si se demostrara que una lectura del texto mayoritario es falsa, toda la teoría se desplomaría. Hort mantenía lo opuesto (ninguna lectura definidamente Bizantina es original), y los partidarios del la teoría del texto mayoritario siguen escribiendo de una manera triunfalista cuando pueden probar que Hort está equivocado en este punto, asumiendo generalmente que de esa manera el eclecticismo razonado también está equivocado.

> razonables que las del incrédulo... Dios *tiene* preservado el texto del Nuevo Testamento... el texto tradicional es en todo el sentido de la palabra, exactamente eso.[9]

En otras palabras, de acuerdo a Pickering, parece que la presuposición del cristiano es que el texto mayoritario es el texto original. Aparentemente para muchos de los partidarios del texto mayoritario, abandonarlo sería dejar la ortodoxia. Si eso es así, entonces cualesquiera que sean los méritos de este punto de vista –y tiene muchos– se debe hacer énfasis que mientras los partidarios del texto mayoritario mantengan este punto de vista de la preservación, ninguna cantidad de evidencia los convencerá de que el eclecticismo razonado sea correcto, porque la teoría del texto mayoritario es una «declaración de fe»[10]. Y como Pickering lo ha expresado tan claramente, esto no es sólo una presuposición, es una doctrina.[11]

Esta premisa teológica en muchos aspectos es loable. Demasiados evangélicos han abandonado el aspecto de la fe cuando los asuntos se ponen difíciles. El hecho de que los proponentes de la teoría del texto mayoritario hayan mantenido esta posición doctrinal –a pesar de la cada vez más grande cantidad de evidencia– es una indicación de lo elevadas que son su piedad y convicción. Pero en ninguna parte explican ellos por qué este punto de vista de la preservación es doctrina *bíblica*.[12] Por ejemplo, en un punto, Pickering afirma: «Yo creo que pasajes como Isa 40:8; Mat. 5:18, Juan 10:35 [etc.], pueden razonablemente tomarse para implicar una promesa de que las Escrituras se preservarán para el uso del hombre (viviremos de *toda* palabra de Dios)».[13] Pero él no da después ningún argumento, ninguna exégesis. Su única declaración clara acerca de la doctrina de la preservación es esta: "Dios *ha* preservado el texto del Nuevo Testamento en una forma muy pura y éste ha estado fácilmente disponible a Sus seguidores de todas las épocas por 1900 años".[14] No da ningún texto como prueba, sólo esa escueta declaración.[15]

El presente autor encuentra serios problemas en este punto de vista de la doctrina de la preservación, tres de los cuales se explican a continuación.[16] Primero, la Escritura no establece la manera como Dios ha preservado el texto. Pudo haber sido en la mayoría de testimonios o en un puñado de testimonios. De hecho, teológicamente a uno le gustaría argumentar contra la mayoría: generalmente es el remanente, no la mayoría, quien está en lo correcto.[17]

Segundo, asumiendo que el texto mayoritario es el original, entonces esta forma pura del texto ha estado disponible sólo desde 1982.[18] El *Textus Receptus* difiere de él en casi 2000 lugares, y tiene en efecto varias lecturas que «nunca se han encontrado en ningún manuscrito

9 Pickering, «An Evaluation of the Contribution of John William Burgon to New Testament Textual Criticism», p. 90. Las primeras cursivas se añadieron; las segundas son originales de Pickering.

10 Pickering, *The Identity of the New Testament Text [La identidad del texto del Nuevo Testamento],* p. 154.

11 Es digno de notar que Pickering cambió la redacción, la cual es diferente en su tesis de maestría y luego en el libro *The Identity of the New Testament Text*. Lo que él llamaba en su tesis «la doctrina de la preservación», se convierte, a lo más, en una «presuposición» en el libro *Identity*. Esta alteración eufemística enmascara el verdadero asunto: negar la teoría del texto mayoritario es abrazar una herejía. En un lugar él incluso afirma que: «En opinión del autor, los estudiosos y las instituciones educativas que han propagado la teoría de Hort y el texto (Nestle es en esencia Hortiano) cargan con una pesada responsabilidad por la creciente duda e incredulidad que se presentan a través de la Iglesia. La deserción, neo evangélica, de la inerrancia de la Escritura es un botón de muestra» («An Evaluation of the Contribution of John William Burgon to New Testament Textual Criticism», p. 90). Con esa declaración radical ha condenado a B. B. Warfield y D. A. Carson, al gran número de estudiosos de la Evangelical Theological Society [Sociedad Evangélica de Teología] (cuya declaración doctrinal sostiene firmemente la inerrancia de las Escrituras) y a casi toda la facultad del Dallas Seminary, para no mencionar al primer lector de su propia tesis, S. Lewis Johnson, Jr.

12 En 1980 Pickering sostenía que: «Cualquier persona pensante se dará cuenta que es imposible trabajar sin presuposiciones, pero se debe hacer un esfuerzo para dejar que la eviencia cuente su propia historia. No es lícito declarar *a priori* lo que debe ser una situación, basados en las presuposiciones de uno» (*The Identity of the New Testament Text*, p. 153). Pero esta tesis, la cual sin ninguna vergüenza declara su posición doctrinal, precede 12 años al libro.

13 Ibid., p. 153 (cursivas suyas).

14 Pickering, «An Evaluation of the Contribution of John William Burgon to New Testament Textual Criticism», p. 90.

griego conocido» y decenas, quizás cientos de lecturas que dependen sólo de un puñado de manuscritos muy tardíos.[19] Muchos de esos pasajes son de textos teológicamente significantes.[20] Incluso de 1516 a 1881 virtualmente nadie tuvo acceso a ningún otro texto, un período de más de 350 años. En vista de todo esto es difícil entender lo que Pickering quiere decir cuando dice que este texto puro «ha estado disponible a los seguidores [de Dios] en todas las épocas a través de 1900 años».[21] Eso de puro, parece ser un término relativo.

Tercero, asumiendo otra vez que el texto mayoritario es el original y que ha estado disponible para los cristianos por 1900 años, entonces debe haber estado disponible para los cristianos de Egipto en los primeros cuatro siglos. Pero se ha demostrado que esto no es cierto. Literalmente decenas de estudios en los últimos 80 años han demostrado este punto.[22] Debido a consideraciones de espacio sólo se citará una reciente disertación doctoral. Después de una cuidadosa investigación de las citas del evangelio por parte de Dídimo, un escritor egipcio del siglo cuarto, Ehrman concluye: «Estos descubrimientos indican que no existió ningún texto protobizantino en Alejandría en la época de Dídimo, o si existió al menos no hizo ningún impacto en *la corriente principal* de la tradición textual que existía allí».[23] Pickering se refiere a los testimonios tempranos de Alejandría como «corruptos» y

15 Aunque Pickering no suministra ningún texto que pruebe su punto de vista de la doctrina de la preservación, él la ve como corolario lógico de la inspiración: «Si las Escrituras *no* han sido preservadas entonces la doctrina de la inspiración es puramente un asunto académico que no tiene relevancia para nosotros hoy en día. Si no tenemos las palabras inspiradas o no *sabemos* con precisión cuáles son, entonces la doctrina de la inspiración es inaplicable» (Ibíd., p. 88). En otro lugar el afirma que la incertidumbre sobre el texto no sólo hace inaplicable la inspiración sino también falsa («Marcos 16:9-20 y la doctrina de la inspiración», p. 1). Hay muchas falacias en este pensamiento, tanto a nivel histórico como a nivel lógico. Históricamente, sólo a partir de 1982 ha estado disponible el *The Greek New Testament according to the Majority Text* (que en adelante se mencionará como el *Texto Mayoritario*). En consecuencia, asumiendo que este es una exacta reproducción de los autógrafos, la doctrina de la inspiración fue inaplicable por casi 2000 años. Lógicamente se hacen tres observaciones: a) Equiparar la inspiración con el *reconocimiento* que hace el ser humano de lo que es inspirado (con todas sus particularidades) pone virtualmente a Dios a merced del ser humano y requiere que el ser humano sea omnisciente. La carga es tan grande que un método de investigación textual de sólo contar cabezas es la única forma en que el ser humano puede ser «relativamente omnisciente». ¿En qué otra área de la enseñanza cristiana se requiere el reconocimiento del ser humano para que una doctrina sea verdadera?; b) El argumento de que eclecticismo razonado «no tiene las palabras inspiradas» implica que los críticos textuales deben constantemente recurrir a conjeturas al hacer enmendaciones, i.e., reinventar de la nada el original como si estuviera allí. Pero esa no es una acusación válida. Los investigadores que siguen el método del eclecticismo razonado no recurren a conjeturas al hacer las enmendaciones, hay una base textual para las lecturas que ellos seleccionan. En consecuencia, es cierto que las palabras originales se encuentran ya sea en el texto o en el aparato textual; c) Incluso los partidarios del texto mayoritario «no saben con precisión» cuáles son las palabras originales en cada lugar, como el mismo Pickering admite (*The Identity of the New Testament Text [La identidad del texto del Nuevo Testamento],* p. 150). Realmente esta clase de argumento es más apropiado para los defensores del *Textus Receptus*. Puesto que este argumento se va en contra de los partidarios del texto mayoritario, no tiene lugar en la discusión.

16 Para ver una crítica excelente véase Bart D. Ehrman, «New Testament Textual Criticism: Quest for Methodology» [Crítica textual del Nuevo Testamento: la búsqueda de una metodología] (MDiv tesis, Princeton Theological Seminary, 1981), pp. 140-52. Además, cualquier posición sobre la preservación debe ser válida para los dos testamentos, si no se quiere ser acusado de marcionismo. Pero virtualmente todos los críticos textuales del Antiguo Testamento, aun los que abrasan la inerrancia, reconocen la necesidad, rara no obstante, de conjeturar en algunas enmendaciones (y significantemente algunas conjeturas de una generación anterior han encontrado apoyo en los testimonios más antiguos del texto hebreo encontrados en Qumrán). Esto difícilmente se aviene con la teoría del «texto mayoritario».

17 Harold W. Hoehner sugirió este argumento y analogía (en entrevista personal).

18 Pickering afirma: «En términos de cercanía al original, la versión del Rey Jaime y el *Textus Receptus* han sido lo mejor que ha estado disponible hasta ahora. En 1982 Thomas Nelson Publishers publicó una edición crítica del Texto Tradicional (Mayoritario, "Bizantino") que tuvo como editores a Zane C. Hodges, Arthur L. Farstad y otros, la cual no demostrará estar muy cerca al producto final, creo yo. En ella tenemos un excelente texto griego provisional para usarlo hasta que se cuente la historia final y completa» (*The Identity of the New Testament*, p. 150).

19 Bruce M. Metzger, *The Text of the New Testament*, 2.ª ed., Oxford: Oxford University Press, 1968, p. 100.

20 P.ej., 1 Juan 5:7-8 y Apocalipsis 22:19.

21 Pickering no estaba conciente de las muchas diferencias entre el *Textus Receptus* y el *Texto Mayoritario* cuando escribió esta nota. Originalmente, él calculaba que había entre 500 y 1000 diferencias («An Evaluation of the Contribution of John William Burgon to New Testament Textual Criticism», p 120). Pero en vista de las 2000 diferencias «pureza» se hace un término un tanto elástico que deja de ser de consideración doctrinal.

provenientes de un «tubo de alcantarilla».[24] Ahora bien, si esos manuscritos son realmente tan defectuosos y si eso es todo lo que había en Egipto en los tres o cuatro primeros siglos, entonces esta doctrina peculiar de la preservación está en serio peligro, porque esos antiguos cristianos egipcios no tuvieron acceso a la corriente pura del texto mayoritario. Si uno define la preservación en términos del texto mayoritario, entonces uno termina con una opinión que habla pobremente del cuidado soberano de Dios del texto en el antiguo Egipto.

En realidad, argumentar de la pureza de la corriente del texto Bizantino como opuesta a la contaminación introducida por el texto de los manuscritos Alejandrinos es barrer desproporcionadamente lo que son realmente las diferencias entre estos dos textos, tanto en cantidad como en cualidad. Por más de 250 años, los estudiosos del Nuevo Testamento han sostenido que ninguna variación textual afecta ninguna doctrina. Carson va más lejos cuando sostiene que: «nada de lo que nosotros consideramos doctrinalmente cierto y nada de lo que se nos ha ordenado hacer es puesto en peligro por las variantes textuales. Esto es cierto en cualquier tradición textual. La interpretación de pasajes individuales puede ser cuestionada, pero nunca se afecta a ninguna doctrina».[25] Lo extraordinario aquí es que esto se aplica tanto a los textos críticos estándar del Nuevo Testamento en griego como al *Texto Mayoritario* de Hodges y Farstad; las variantes que hay entre ellos no afectan la doctrina.[26]

Si la calidad del texto (i.e., su pureza doctrinal) no está en juego, ¿qué, entonces, de la cantidad? ¿Qué tanto es diferente el *Texto mayoritario* del *Greek New Testament (Nuevo Testamento en griego)* de las Sociedades Bíblicas Unidas o del texto de Nestle-Aland? ¿Concuerdan ellos el 30 por ciento de las veces? ¿Concuerdan quizás el 50 por ciento de las veces? Esto se puede medir de manera general. Hay aproximadamente 300.000 variantes textuales entre los manuscritos del Nuevo Testamento. El *Texto mayoritario* difiere del *Textus Receptus* en casi 2.000 lugares. Así que concuerdan en más del 99 por ciento. Pero el *Texto mayoritario* difiere de los textos críticos modernos solamente en casi 6.500 lugares. En otras palabras, los dos textos concuerdan en casi un 98 por ciento de las veces.[27] No solo eso sino que la inmensa mayoría de esas diferencias son tan menores que ni se presentan en la traducción ni afectan la exégesis. En consecuencia, el texto mayoritario y el texto crítico son bastante similares, tanto en calidad como en cantidad.

En resumen: siempre que la doctrina de la preservación y la teoría del texto mayoritario se vinculan inseparablemente, parece que por más evidencia que haya no se puede superar la teoría del texto mayoritario.[28] Pero si la doctrina de la preservación no está en juego, entonces los estudiosos y pastores evangélicos son libres de examinar la evidencia sin temor de abandonar la ortodoxia.[29]

22 Pickering no tiene conciencia evidente de ellos. Gordon Fee dice que Pickering «ignora literalmente decenas de estudios eruditos que contradicen su afirmación» y afirma que: «la bibliografía que se pasa por alto aquí es tan numerosa que difícilmente cabe en una nota al pide de página. Por ejemplo, sé de once estudios diferentes solamente sobre Orígenes que contradicen toda la discusión de Pickering y de ninguno de ellos se reconoce siquiera su existencia» («A Critique of W. N. Pickering´s *The Identity of the New Testament Text*: A Review Article», en *Westminster Theological Journal* 41 [1978-79]: 415).

23 Bart D. Ehrman, *Didymus the Blind and the Text of the Gospels (Dídimo el ciego y el texto de los evangelios)*, Atlanta: Scholars Press, 1986, p. 260 (cursiva añadida). Lo que después confirma esto es que Orígenes, el gran estudioso textual cristiano, habla de las variantes textuales que existían en la mayoría de manuscritos de su época, que hoy son minoría y viceversa. Dando por sentadas a los partidarios del texto mayoritario todas las concesiones gratuitas, aquí por lo menos se demuestra que el texto mayoritario no «estaba disponible» a los cristianos de Egipto.

24 Pickering, «An Evaluation of the Contribution of John William Burgon to New Testament Textual Criticism», p. 93.

25 D. A. Carson, *The King James Version Debate: A Plea for Realism (El debate sobre la versión del Rey Jaime: un llamado al realismo)*. Grand Rapids: Baker Book House, 1979, p. 56. El presente autor cree que Carson quizás ha exagerado ligeramente el caso. Él podría haber dicho más prudentemente: «Ninguna variante viable afecta ninguna doctrina importante». Pero se admite fácilmente que él está prácticamente solo en esto; ningún otro crítico textual, hasta donde él sabe, se adhiere a sus términos tan decididamente. Hay algo más que se debe mencionar aquí: la declaración de Carson de que las doctrinas cristianas no están en peligro por las variantes textuales están basadas en la evidencia de los manuscritos, no en la doctrina de la preservación. Este es un buen ejemplo en el cual la evidencia dicta la forma de la proposición, no viceversa.

Evidencia externa

La premisa principal de la teoría del texto mayoritario es esta: «Cualquier lectura que esté atestiguada abrumadoramente por la tradición de manuscritos es lo más probable que sea la original frente a otra(s) lectura(s) rival(es)».[30] En otras palabras, cuando la mayoría de manuscritos están de acuerdo, esa lectura es la original.[31] Los partidarios del texto mayoritario han convertido esta presunción en una probabilidad estadística.[32] Pero en la investigación histórica, casi siempre la probabilidad estadística no tiene valor. David Hume, en su *Ensayo sobre los milagros*, argumentaba contra los milagros basado en la probabilidad estadística. La mayoría de la gente que conocía Hume jamás había resucitado. De hecho, él no conocía a nadie que hubiera resucitado. Pero la creencia en la resurrección de Cristo no está basada en probabilidades estadísticas, existe una evidencia, que en este caso, supera las estadísticas.

En una investigación histórica, la presunción es tan sólo una presunción. Un gramo de evidencia vale lo que una libra de presunción. Se cuenta que en la época de Aristóteles los filósofos griegos habían desarrollado teorías complicadas acerca de lo que constituían las entrañas de una rana. De hecho, en general había un buen consenso acerca de esto, lo que podríamos llamar «el punto de vista mayoritario». Pero todo eso era presunción y todo eso se trastornó tan pronto alguien hizo una incisión, abrió una rana y observó la evidencia.

---

26 Algunas veces se alega que la ascensión de Cristo no está en los textos occidentales (p.ej., Theo. P. Letis, «In Reply to D. A. Carson´s "The King James Version Debate"», in *The Majority Text: Essays and Reviews in the Continuing Debate*, ed. Theo. P. Letis. Fort Wayne, IN: Institute for Biblical Textual Studies, 1987, pp. 199-200). Eso no es cierto. Aunque alguna porción del texto Occidental omite la ascensión en Lucas 24:51, la retiene en Hechos 1:11 (unos pocos testimonios del texto Occidental omiten la segunda mención «al cielo» [εις˝ τοη̣ν ουςρανοα̣ν], pero no la tercera mención «al cielo»). (Estos testimonios del texto Occidental no los siguen los editores del texto de las Sociedades Bíblicas Unidas (SBU)). Además esta doctrina está implícita a través del libro de Hebreos y en 1 de Pedro 3:21-22. Se debe enfatizar que aunque ocasionalmente un texto que prueba una doctrina determinada se altera o elimina en los manuscritos, nunca esa doctrina se elimina completamente. También la acusación va en ambas direcciones. El hecho de que el *Texto mayoritario* altere el *Comma Johanneum* (1 Juan 5:7-8) (contra el *Textus Receptus*) significa que ha eliminado el texto que da la prueba más contundente de la Trinidad en el Nuevo Testamento (No obstante la afirmación ortodoxa de la Trinidad no depende del *Comma Johanneum*).

27 Realmente este número es un poco alto, porque puede haber varias variantes de un problema textual particular, pero sólo una de ellas podría presentarse en un texto rival impreso. Sin embargo este punto no es para preocuparse. Si los porcentajes para el texto crítico disminuyen los del *Textus Receptus* también a su vez disminuirán.

28 Zane Hodges es mucho más prudente en la forma como él vincula la doctrina de la preservación y la teoría del texto mayoritario (pero véase Ehrman, «New Testament Textual Criticism: Quest for Methodology», pp. 140-52). En su trabajo en paleografía, Hodges ha demostrado realmente que el texto mayoritario es un texto minoritario en varios lugares (véase Wallace, «Some Second Thoughts on the *Majority Text»,* pp. 270-90). Previsiblemente, debido a que la doctrina de la preservación es más fundamental al punto de vista de Pickering, él piensa que Hodges se equivoca al adoptar lecturas de textos minoritarios.

29 Irónicamente Pickering no se da cuenta de que se está mirando en un espejo cuando escribe: «A través de este trabajo se han mencionado abundantemente los escritos de autores como Aland, Colwell, y Zuntz quienes parecen estar cerca a la opinión de Burgon en un buen número de detalles dentro de todo el campo. Y aun así, es obvio que estos autores no respaldan la posición básica o el método de Burgon. ¿Por qué? Posiblemente ellos tienen dificultad en liberarse de las presuposiciones que les inculcaron durante sus días de estudiantes. Parecen reaccionar consecuentemente a la evidencia en puntos aislados, pero no les es posible romper la estructura de Hort. Parece haber una necesidad teológica subconsciente a no reconsiderar el status del texto "Bizantino" seriamente («An Evaluation of the Contribution of John William Burgon to New Testament Textual Criticism», p. 110). La acusación de «necesidad teológica» pareciera aplicarse más a Pickering que a los autores que él cita.

30 *The Greek New Testament according to the Majority Text*, p. xi. Hodges y dan un segundo principio: «2) la decisión final acerca de las lecturas se debe hacer sobre la base de una reconstrucción de su historia en la tradición del manuscrito.» (p. XII). Pickering no acepta este segundo principio tan válido y en consecuencia se separa de Hodges en este punto. Para una crítica del principio paleográfico véase Daniel B. Wallace, «Some Second Thoughts on the *Majority Text»,* pp. 282-85.

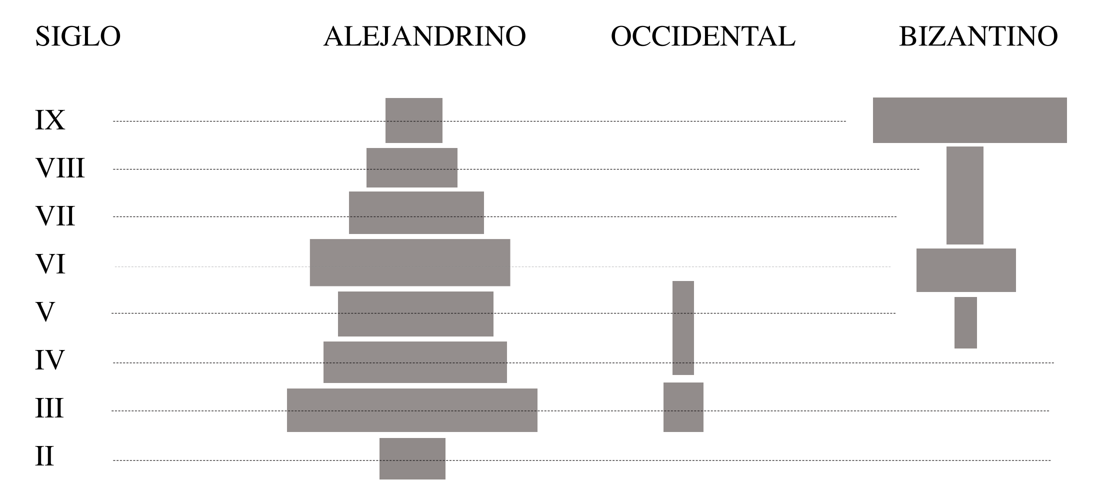
31 El 21 de febrero de 1990 en su conferencia en el Seminario de Dallas, Pickering afirmó que su método era mucho «más complejo que solamente contar cabezas». Pero en *The Identity of the New Testament Text* él deja la clara impresión de que precisamente ese es su método (véase especialmente el «Apéndice C», que trata con la probabilidad estadística). Parece que él ha confundido el método con el fundamento del método. El fundamento puede ser más o menos complejo, pero el método es muy simple: «contar cabezas».

32 *The Identity of the New Testament Text*, «Apéndice C: The Implications of Statistical Probability for the History of the Text», pp. 159-69.

En la crítica textual hay tres categorías de evidencia externa: los manuscritos griegos, las primeras traducciones a otros idiomas y las citas del Nuevo Testamento que se encuentran en los escritos de los padres de la iglesia. Si la teoría del texto mayoritario es correcta, entonces se esperaría que esta forma del texto (frecuentemente conocida como el texto Bizantino) se encontrara en los manuscritos griegos más antiguos, en las versiones más antiguas y en las citas de los primeros padres de la iglesia. No solo se esperaría encontrarlo allí sino también en la mayoría de manuscritos, versiones y citas de los padres de la iglesia.

Pero eso no es lo que se encuentra. Entre los manuscritos griegos existentes, lo que hoy se conoce como el texto mayoritario no se hizo mayoritario sino hasta el siglo noveno. De hecho, hasta donde revelan los testimonios existentes, el texto mayoritario no existe en los primeros cuatro siglos, Y no sólo eso, sino que en cuanto a las cartas de Pablo se refiere, no existe ningún manuscrito con el texto mayoritario de antes del siglo noveno. Abrasar la teoría del texto mayoritario en cuanto a las epístolas paulinas, requiere entonces de un salto de fe de 800 años.

Cuando Westcott y Hort desarrollaron su teoría de crítica textual, sólo conocían un manuscrito en papiro. Desde ese tiempo se han descubierto casi 100, de los cuales más de 50 son de mediados del siglo cuarto y ninguno de ellos pertenece al texto mayoritario. La teoría de Westcott y Hort, con todo y sus muchas imperfecciones (las cuales reconocen todos los críticos textuales), aparentemente sigue siendo correcta en su principio básico: el texto de tipo Bizantino –o texto mayoritario– no existió en los primeros tres siglos. La evidencia se puede visualizar como sigue, con la anchura de las barras horizontales indicando el número relativo de manuscritos existentes de cada siglo. *[Century (Siglo), Alexandrian (texto Alejandrino), Western (texto Occidental), Byzantine (texto Bizantino) N. del T.]*



Muchas hipótesis pueden aparecer acerca de por qué no hay manuscritos antiguos del tipo Bizantino. Pero una vez más, un gramo de evidencia vale lo que una libra de presunción. En la investigación histórica se debe empezar con la evidencia y luego formular las hipótesis.

Ese esquema no cuenta toda la historia. Los manuscritos griegos existentes –los testimonios principales del texto del Nuevo Testamento– en los primeros cuatro siglos, no incluyen el texto Bizantino. ¿Pero qué acerca de las versiones y de los padres de la iglesia? ¿Atestiguan ellos el texto Bizantino en el período antiguo?

Muchas versiones fueron traducidas del griego en una fecha muy antigua. La mayoría de estudiosos consideran que el Nuevo Testamento fue traducido al latín en el siglo segundo d.C.[33] –dos siglos antes de que Jerónimo produjera la Vulgata. Casi cien manuscritos existentes representan esta traducción Latina Antigua– y ellos atestiguan el texto de tipo

Occidental. En otras palabras los manuscritos griegos que se utilizaron en la traducción no eran del tipo Bizantino. La versión Cóptica también data de una fecha muy temprana, probablemente del siglo segundo[34] y fue una traducción de manuscritos del tipo Alejandrino, no del tipo Bizantino. Las formas más antiguas de la versión Siríaca también son del tipo Occidental o del Alejandrino.[35]

¿Cuál es entonces la versión más antigua que esté basada en el texto mayoritario? En un estudio cuidadosamente documentado, Metzger señala que la versión Gótica es «la más antigua que represente el tipo de texto Antioqueno [i.e., Bizantino]». [36] ¿Cuándo de produjo esa versión? A finales del siglo cuarto.

La importancia de estas versiones antiguas es doble:[37] 1) Ninguna de estas versiones producidas en los primeros tres siglos se basó en el texto Bizantino. Pero si la teoría del texto mayoritario es cierta, entonces cada una de estas versiones se basó en manuscritos griegos corruptos, a sugerencia que no le augura nada bueno a la protección providencial de Dios del texto del Nuevo Testamento, tal como se entiende esa protección desde la teoría del texto mayoritario.[38] Pero si estas versiones se basaron en manuscritos corruptos, se esperaría que ellos provinieran (y hubieran sido usados) en una región aislada. Este no es el caso: las versiones Copta, Etíope, Latina y Siríaca vienen todas de la región Mediterránea. Aparentemente en ninguna de esas localidades se usó el texto Bizantino. Esta es una evidencia muy fuerte de que el texto Bizantino simplemente no existió en los primeros tres siglos, en ninguna parte.[39] 2) Aun en el caso de que una de estas versiones antiguas se hubiera basado en el texto mayoritario, eso sólo probaría que el texto mayoritario existió antes del siglo cuarto. Pero eso no probaría que era el texto mayoritario antes del siglo cuarto.[40]

33 Véase la útil discusión de Bruce M. Metzger en *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission and Limitations [Las versiones antiguas del Nuevo Testamento: Su origen, transmisión y limitaciones].* Oxford: Clarendon Press, 1977, pp. 285??93.

34 Ibid., pp. 125??33.

35 Los partidarios del texto mayoritario apelan a la Siríaca Peshita afirmando que es del siglo segundo y que es una traducción del texto bizantino. Sin embargo, aunque la investigación reciente ha reconocido que la Peshita puede haberse originado antes del año 431 d.C., también ha concluido que 1) esta no es la forma más antigua del texto en siríaco, probablemente encuentra sus orígenes a finales del siglo cuarto, y 2) su afinidad textual no está completamente clara (véase ibid., pp. 56-63).

36 Ibid., p. 385. él añade: «Al mismo tiempo no pocas lecturas del tipo Occidental están incrustadas en esta base Antioquena, muchas de las cuales concuerdan con los testimonios de la versión Latina.»

37 Hay tres puntos más que se pueden mencionar. Primero, los partidarios del texto mayoritario son muy aficionados a afirmar que puesto que las raíces del texto mayoritario están envueltas en el misterio, no deben haber venido de una recensión deliberada. Ellos argumentan sobre la analogía de una versión, la Vulgata Latina (porque se conoce históricamente que la produjo Jerónimo). Pero la Vulgata es más la excepción que la regla. Metzger señala, por ejemplo: «La fecha exacta de la primera versión Latina de la Biblia, o ciertamente de cualquier parte de la Biblia, es incierta. Es notable que las iglesias latinas parecen no haber retenido ningún registro de este gran evento histórico para ellas. Los escritores patrísticos latinos no relatan ninguna leyenda o tradición que hable de este asunto» (ibid., p. 286). En consecuencia, las raíces desconocidas de una tradición particular no llevan a argumentar que ella se remonta al original.

Segundo, los manuscritos existentes de las versiones virtualmente triplican en número a los manuscritos griegos existentes (i.e., existen casi 15000 manuscritos de las versiones). La gran mayoría de ellos (mayormente 10000 copias de la Vulgata) no confirman el texto Bizantino. Si lo que se desea es hablar de la mayoría, ¿por qué restringir la discusión sólo a los manuscritos griegos existentes y no incluir los testimonios de las versiones en latín?

Tercero, con respecto a la apelación que hace Pickering a la doctrina de la preservación: Argumentar que el texto puro ha estado fácilmente disponible para los cristianos por más de 1900 años debe hacer referencia sólo a los cristianos que sabían griego. Y eso sólo se aplica a un pequeño rincón del mundo después del siglo cuarto. El hecho de que la Vulgata Latina se parezca más al texto Alejandrino que al texto Bizantino significa que los cristianos de occidente nunca tuvieron fácil acceso al así llamado texto puro. No es relevante que la Vulgata sea una versión; el señalamiento de Pickering a la doctrina de la preservación se relaciona con el uso, como él muestra en su cita en cursiva de Mateo 4:4. Y si se relaciona con el uso, entonces no se puede restringir al griego.

38 Incidentalmente, en su discusión de 1 Timoteo 3:16 Pickering sugiere que las versiones Siríaca, Copta y Latina más antiguas adoptaron una lectura («el») que se basó en una lectura corrupta («quien») del texto original («Dios») («El texto mayoritario y el texto original: Respuesta a Gordon D. Fee», en *The Majority Text: Essays and Reviews in the Continuing Debate (El Texto Mayoritario: Ensayos y revisiones en el debate que está en desarrollo)*, p. 39). él no sólo no explica cómo una corrupción de una corrupción puede haberse colado tan rápidamente sino que aparentemente no reconoce que llamar corruptas en este punto a estas versiones es negar su propio punto de vista de la doctrina de la preservación.

Los escritores patrísticos antiguos son particularmente valiosos en la crítica textual porque la época el lugar donde vivieron. Muchos de ellos vivieron mucho antes de la fecha en que se data cualquier manuscrito griego existente de un libro en particular. Algunos vivieron en la primera o segunda mitad del siglo segundo. Si se pudiera determinar qué tipo de texto usaban ellos cuando mencionaban citas del Nuevo Testamento, esa información sería naturalmente de un valor muy grande. Pero generalmente los críticos textuales no les dan mucho peso a los padres de la iglesia. Existen algunas razones para ello, las cuales mencionamos a continuación. Primero, cuando un padre de la iglesia hace una cita del Nuevo Testamento no es posible siempre decir si está citando de memoria o de un manuscrito que ha tenido ante él. Segundo, un padre de la iglesia rara vez dice de qué libro cita. Él puede decir «como está escrito» o «tal como Pablo dice» o «Nuestro Señor dijo». Tercero, no existe ninguno de los documentos originales que escribieron los padres de la iglesia. Casi todas las copias de los escritores patrísticos antiguos vienen de la Edad Media. En otras palabras, la investigación textual en cuanto a los padres de la iglesia, se debe hacer con el fin de observar cómo atestiguan ellos del texto del Nuevo Testamento.

Este último problema es importante porque el texto Bizantino fue el texto mayoritario después del siglo noveno. Y prácticamente todas las copias de los padres viene del siglo noveno o más tarde. Cuando un escriba estaba copiando el texto del Nuevo Testamento citado por un padre de la iglesia, él naturalmente ajustaría el texto con el que él estuviera familiarizado.[41] Este hecho ha sido reconocido en los pasados 80 años. En 1912, Frederic G. Kenyon, crítico textual británico, escribió: «Sin tener ningún prejuicio contra el texto recibido [i.e., el texto Bizantino], se debe reconocer que, cuando se encuentran dos opciones, la que más se aparta del texto recibido es probable que sea la que usó originalmente el Padre en cuestión».[42]

Esta introducción al uso patrístico de la Escritura es necesaria para subrayar los dos puntos siguientes: 1) Los estudios más antiguos, que estaban basados en las copias tardías de los

39 Las versiones también aclaran la situación de otra manera. Metzger se refiera a «Orígenes y Jerónimo, cuya continua labor investigativa sobre el texto de la Biblia está dentro de las más sobresalientes de cualquier época» (Bruce M. Metzger, «The Practice of Textual Criticism among the Church Fathers», en *New Testament Studies: Philological, Versional, and Patristic* [Leiden: E. J. Brill, 1980], p. 189). Además, Metzger argumenta: «Orígenes y Jerónimo están entre los escritores patrísticos más destacados de las Iglesias de Oriente y Occidente respectivamente» («St. Jerome´s Explicit References to Variant Readings in Manuscripts of the New Testament» ibid., p. 199). Es bien sabido que Orígenes usó un texto Alejandrino. Y Jerónimo, que produjo la Vulgata Latina con base en los mejores manuscritos griegos, «deliberadamente busco orientar la Vulgata Latina con el texto de tipo Alejandrino» (Metzger, *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission and Limitations[Las versiones antiguas del Nuevo Testamento: Su origen, transmisión y limitaciones]*, p. 359).

40 Este punto es importante porque los partidarios del texto mayoritario trabajan arduamente para probar simplemente la existencia del texto Bizantino, mientras asumen tácitamente que esto también probaría su superioridad numérica en los primeros siglos.

41 Aunque los partidarios del texto mayoritario quisieran negar que los escribas hicieron esto, tal negación destruiría otro argumento usado por los partidarios del texto mayoritario. Frecuentemente, ellos se basan en la obra de Arthur Vööbus sobre el texto de Rábulas de Edesa para desbaratar la idea de F. C. Burkitt de que Rábulas fue el que dio origen a la Siríaca Peshita. Pero al hacerlo, los proponentes del texto mayoritario hacen que la evidencia diga más de lo que realmente dice. Ellos argumentan que puesto que Rábulas no dio origen a la Peshita (un punto que Metzger considera como «probado» por Vööbus, y en lo que ahora están de acuerdo prácticamente todos los críticos textuales), esa versión debe ser más antigua, quizás tan antigua como originada en el siglo segundo (para una refutación de una fecha tan temprana, véase ibid., pp. 56-63).

¿Qué relación tiene esto con los cambios de los escribas a las citas patrísticas del Nuevo Testamento? Esto tiene que ver con el método que usó Vööbus para probar que Rábulas no dio origen a la Peshita: «A falta de un escrito extensor del mismo Rábulas, Vööbus analizó la traducción que hizo Rábulas al siríaco de PeriV th’” ojrqh’” pivstew” de Cirilo de Alejandría, poco después de la controversia nestoriana del año 430. En esa traducción, en lugar de verter las citas que hacía Cirilo de la Escritura, Rábulas insertó la redacción de la versión Siríaca contemporánea ??método que más de un autor seguía al traducir del griego al siríaco» (ibid., p. 58). Los partidarios del texto mayoritario tienen que reconocer esta inserción de una versión en uso sólo en una fecha tardía en lugar de la del escritor antiguo. De otra forma, uno de los pilares más fuertes (la supuesta fecha temprana de la Peshita) se caería al piso. Y una vez que ellos reconocen esto, otro pilar (que los antiguos padres debían haber usado el texto mayoritario, puesto que las copias tardías lo hacen) no puede sostener el peso que ellos le dan.

padres de la iglesia y en ediciones que no fueron sujetas a la investigación textual no son útiles al momento de determinar lo que dijeron los padres de la Iglesia. Y es precisamente a esos estudios antiguos a los que apelan los partidarios del texto mayoritario.[43] 2) Hasta donde conoce el que esto escribe, en los últimos 80 años todo estudio basado en la crítica textual ha concluido que el texto mayoritario nunca fue usado por los padres de la iglesia de los primeros tres siglos. Fee, a quien se considera una de las principales autoridades en patrística hoy en día, escribió:

> En los últimos ocho años he estado recolectando evidencia patrística griega sobre Lucas y Juan para el Proyecto Internacional del Griego del Nuevo Testamento. En todo ese material he encontrado algo invariable: una buena edición crítica de un texto de un padre de la Iglesia, o el descubrimiento de un manuscrito antiguo, *siempre aparta del* TR al texto del padre de la Iglesia y lo *acerca al* texto de las modernas ediciones críticas.[44]

En otras palabras cuando se hace un estudio basado en la crítica textual de un texto de un padre de la Iglesia o cuando se descubren copias antiguas de los escritos de uno de ellos, el texto mayoritario no está presente. Los antiguos padres de la iglesia tenían un texto que se parece más al de las modernas ediciones críticas y menos al texto mayoritario.[45]

Al recabar la evidencia de los antiguos padres de la iglesia, basados en la investigación textual que se han hecho en los últimos 80 años en ninguno de los estudios se ha encontrado que los padres de la iglesia usaran durante los primeros tres siglos el texto mayoritario.[46]

42 Frederic G. Kenyon, *Handbook to the Textual Criticism of the New Testament (Manual de Crítica Textual del Nuevo Testamento)*, 2da ed. New York: Macmillan Co., 1912, p. 244. Pickering protesta contra este enfoque llamándolo «manipulación contra el TR». Él dice: «La generalización se basa en la presuposición de que el texto Bizantino es tardío, pero éste es precisamente el punto a demostrar y no se puede asumir» (*The Identity of the New Testament Text*, p. 73). Realmente, como señala Kenyon, aquí no hay ningún prejuicio contra el texto mayoritario. La premisa no es que el texto Bizantino es tardío, sino que era el mayoritario cuando se hicieron las copias de los escritos de los padres de la iglesia. Seguramente que los partidarios del texto mayoritario estarán de acuerdo. Además, si se asume que los escribas bizantinos hacían copias muy cuidadosas (como afirman los partidarios del texto mayoritario), entonces la alteración de un texto de un padre de la iglesia no puede deberse a descuido. Finalmente, con señala Fee, no es solamente la copia cuidadosa y esmerada de un texto de un padre de la iglesia la que la aparta del texto de tipo Bizantino; toda copia antigua se aparta del texto Bizantino (véase nota 44). A menos que los partidarios del texto mayoritario quieran argumentar que esas copias antiguas de los escritos de los padres de la Iglesia existen todavía porque no fueron usadas, ellos tienen que reconocer que las copias de los escritos de los padres perjudican mucho el punto de vista que ellos sostienen.

43 Es de notar que más recientemente Pickering ha argumentado usando ambos lados del asunto. En su refutación del artículo de Kurt Aland´s «The Text of the Church?» [«¿El texto de la Iglesia?»] (*Trinity Journal* 8 [1987]: 131-44), donde Aland suministra evidencia sustancial de que los antiguos padres no usaron el texto mayoritario, Pickering dice: « Algo que Aland no explica, pero que demanda absolutamente atención, es la medida en la cual estos antiguos Padres aparentemente no citaron ni los textos egipcios ni el Texto Mayoritario, casi la mitad de las veces. ¿Se debe interpretar esto como evidencia contra la autenticidad de los textos Mayoritario y Egipcio? Probablemente no, y por la siguiente razón: se debe distinguir cuidadosamente entre en mención, cita y transcripción. Toda mención Patrística necesita evaluarse con esta distinción en mente y no debe llevarse más allá de sus límites. En todo caso, la objetividad de Aland es sospechosa, todas sus declaraciones de evidencia necesitan verificarse por alguien que tenga una tendencia diferente a la de él» («The Text of the Church» [trabajo no publicado distribuido a los miembros de la M*ajority Text Society*, Noviembre de 1989], p. 4).
En otras palabras, Pickering apela a por lo menos una pizca de reconstrucción por parte de la investigación textual de las palabras de un padre de la iglesia. Pero entonces sostiene en el siguiente párrafo: «John W. Burgon hizo en todas su obras numerosas referencias a las citas Patrísticas; Su catálogo de 86489 de ellas es el más extenso que se conoce (hasta donde yo sé)» (Ibíd.). Este comentario es en respuesta a la indicación de Aland de que los protagonistas del texto mayoritario «pasan completamente por alto las citas del Nuevo Testamento que se encuentran en los escritos de los padres de la Iglesia» (Aland, «The Text of the Church», p. 139). Pickering apela a un texto de los padres de la Iglesia que no ha estado sujeto a la investigación textual, usando manuscritos tardíos, como base para sugerir que el texto de tipo Bizantino es antiguo, e inmediatamente después critica a Aland porque Aland no hace un estudio de los textos de los Padres de la iglesia basado en la crítica textual.

44 Gordon D. Fee, «Modern Textual Criticism and the Revival of the *Textus Receptus»[*«Crítica textual moderna y el renacer del *Textus Receptus»] Journal of the Evangelical Theological Society* 21 (1978): 26.

45 Por ejemplo, respecto al comentario de Orígenes al evangelio de Juan, Fee dice que «en citas donde tenemos el más alto nivel de certeza, el texto de Orígenes es ciento por ciento de tipo Egipcio» («Origen´s Text of the New Testament and the Text of Egypt» [(«El texto de Orígenes del Nuevo Testamento y el texto de tipo Egipcio»], *New Testament Studies* 28 [1982]: 355).

Aunque en algunos de esos antiguos Padres se han encontrado *lecturas* Bizantinas, el más antiguo Padre de la iglesia en usar el *texto* Bizantino fue el hereje Asterio, un escritor del siglo cuarto.[47]

Toda la evidencia externa sugiere que no hay prueba que el texto Bizantino hubiera existido en los primeros tres siglos. No se ha encontrado en los manuscritos griegos existentes, ni en las versiones antiguas, ni en los antiguos padres de la Iglesia. Y este es un lazo de tres cuerdas que no es fácil de romper. A decir verdad, se han encontrado lecturas Bizantinas aisladas, pero no el texto de tipo Bizantino. Aunque algunas lecturas Bizantinas existieron tempranamente, el texto de ese tipo aparentemente no existió.[48]

Otro comentario que tiene que ver con la evidencia externa. En varias ocasiones los padres de la iglesia hicieron más que citar el texto. Ellos también discutieron variantes textuales. Holmes señala el valor de ello para la discusión actual.

La prueba final de que los manuscritos conocidos hoy en día no representan con seguridad el estado de cosas del los primeros siglos viene de las referencias patrísticas a las variantes

46 Deben hacerse algunos comentarios aquí sobre el reciente estudio de Aland en el *Trinity Journal*, puesto que ese estudio parece contradecir esta declaración (cf. nota 43). Primero, no es un estudio crítico, tal como lo señala Pickering («The Text of the Church», p. 4).
Segundo, aun con todas las concesiones hechas en dirección al texto mayoritario, i.e., combinando porcentajes de lecturas que a) apoyan el texto mayoritario contra el texto Alejandrino y aquellas que (b) apoyan el texto mayoritario al igual que al texto Alejandrino, se encuentra que:
Marción (c. 160?) apoya el TM 28% de las veces (18% contra el Alejandrino); Ireneo (d. 202) apoya el TM 33% (16.5% contra el Alejandrino); Clemente de Alejandría (d. 215) apoya el TM 44% (15% contra el Alejandrino); Orígenes (d. 254) apoya el TM 45% (17% contra el Alejandrino); Hipólito (d. 235) apoya el TM 50% (19% contra el Alejandrino); Metodio (280?) apoya el TM 50% (19% contra el Alejandrino); Adamancio (d. 300) apoya el TM 52% (31% contra el Alejandrino); Asterio (d. 341) apoya el TM 90% (50% contra el Alejandrino); Basilio (d. 379) apoya el TM 79% (40% contra el Alejandrino); Constituciones apostólicas (380?) apoya el TM 74% (41% contra el Alejandrino); Epifanio (d. 403) apoya el TM 74% (41% contra el Alejandrino); Crisóstomo (d. 407) apoya el TM 88.5% (40.5% contra el Alejandrino); etc.
Si estos escritores usaron el texto tipo Egipcio no es el asunto aquí; efectivamente, quizás Aland lo enfatiza demasiado (como Pickering hábilmente señala). Pero suponer que ellos usaron el texto Bizantino como el tipo de texto primario es demostrable que no es cierto antes del año 341 d.C. (compare a Asterio, arriba mencionado, con sus predecesores).
Tercero, Pickering argumenta que «cualquier afirmación que haga Aland a favor del texto tipo Egipcio, basado en estos Padres, es una afirmación que puede hacerse aún más enfáticamente a favor del texto Mayoritario» (p. 3). Pero esto solo sería cierto si el apoyo de los Padres a las lecturas del texto mayoritario fueran en apoyo de lecturas *características* del texto mayoritario. Si tales lecturas se encontraran en el texto Occidental, por ejemplo, entonces se daría por sentado ver necesariamente en ellas el apoyo al texto mayoritario a fecha tan temprana. En relación a esto es imperante notar que Hort sostiene que no se ha encontrado ninguna lectura *característica* del texto Bizantino en los escritos de los padres de la Iglesia en los tres primeros siglos, punto al que Fee hace eco.

47 Es notable que los partidarios del texto mayoritario reconocen que Crisóstomo no usó un texto Bizantino desarrollado, e incluso Focio, un escritor del siglo noveno, no fue conciente de esto. Ellos usan este argumento contra la idea de encontrar las raíces el texto Bizantino en una recensión oficial determinada. Cualesquiera sean los méritos de ese argumento, ellos deben reconocer que si Focio no usó el texto en el siglo noveno, entonces no pudo haber estado disponible incluso en ese tiempo. De hecho, hay alguna evidencia que sugiere que no fue sino hasta el siglo noveno o décimo que los manuscritos Bizantinos realmente concordaron grandemente con el *Texto Mayoritario*. Más de un estudio ha demostrado que a medida que fue pasando el tiempo el texto Bizantino se fue haciendo más uniforme y pareciéndose más al *Texto Mayoritario*.

48 Cuando se llega las lecturas Bizantinas en los padres de la iglesia o en algunos papiros, la evidencia no soporta la evidencia de que el texto de tipo Bizantino haya existido antes del siglo cuarto. Los partidarios del Texto Mayoritario parecen confundir «lectura» con «texto». Sólo haciendo eso pueden ellos afirmar que el texto mayoritario existió en los primeros tres siglos. Esto se puede ver por analogía. La versión del Rey Jaime (*KJV por su sigla en inglés)* es un «texto», como lo es la *New American Standard Bible (NASB)*. Pero «en el principio era el Verbo» es una «lectura». El hecho de que se encuentre en Juan 1:1 tanto en la KJV [publicada en 1611, *N. del T.*] como en la NASB [publicada en 1971, *N. del T.*] no implica que la NASB *in toto* existió en 1611. (De hecho, cientos de frases y aun versículos completos de la NASB se encuentran en la KJV. Todos ellos son «lecturas» aisladas. Aun cuando todas esas lecturas aisladas existieron en 1611, no es cierto que la NASB haya existido en 1611. Esa es la clase de inferencia que los partidarios del texto mayoritario tratan de hacer de las lecturas aisladas del texto Bizantino que existieron antes del siglo cuarto, se puede demostrar que casi todas se encuentran en otros textos de otros tipos.

una vez ampliamente conocidas pero encontradas hoy sólo en pocos o en ningún testimonio. El «final largo» de Marcos 16:9-20 {Marcos 16}, hoy se encuentra en una gran cantidad de manuscritos; pero aun así de acuerdo a Jerónimo «solo se encuentra en algunas copias del evangelio, casi todos los códices de Grecia no tienen este pasaje». Igualmente, en Mateo 5:22 él hace notar que «la mayoría de copias antiguas» no tienen la frase «sin causa» la cual, sin embargo, se encuentra en la gran mayoría hoy en día.[49]

Metzger trata algunas referencias en Jerónimo, Orígenes y otros escritores antiguos donde una variante encontrada en la mayoría de manuscritos de una época se encuentra ahora en una minoría de manuscritos, así como el caso contrario.[50] «En otras palabras, variantes que una vez estaban aparentemente en minoría hoy son dominantes, y *vice versa*; algunas que fueron dominantes hasta han desaparecido. Este solo hecho descarta cualquier intento de establecer cuestiones textuales por medio de medios estadísticos».[51]

Evidencia interna

La mayoría de los críticos textuales están persuadidos que la evidencia externa de los tres primero siglos está concluyentemente en contra del texto mayoritario. Pero sería una gran falsificación de los hechos decir que todos los testimonios del período antiguo concuerdan todo el tiempo el uno con el otro. Se reconoce muy bien que los manuscritos Bizantinos, de por lo menos el noveno o décimo siglos, son más uniformes que los manuscritos antiguos Alejandrinos u Occidentales. Algunos factores dan cuenta de esto, pero eso es accesorio para la presente discusión. La cuestión en este momento es esta: Cuando los manuscritos más antiguos no concuerdan el uno con el otro, ¿Cómo debe decidir el texto crítico cuál de ellos es el correcto?

Aquí es cuando la evidencia interna entra en escena. La evidencia interna tiene que ver con la determinación de cuál variante es la original con base en los hábitos y el estilo del autor. El objetivo es escoger la lectura que explique mejor el surgimiento de las otras.

En principio este proceso puede parecer subjetivo. Pero así y todo la gente lo sigue usando hoy en día ??cada vez que lee el periódico. Por ejemplo, si alguien fuera a mirar en la columna de partidos perdidos y partidos ganados para el equipo de Los Angeles Lakers y ve 38 perdidos y sólo 12 ganados, la persona pensaría que al redactor se le cruzaron los números. Si vio un artículo de Harold Hoehner en el que se da el año 33 d.C. como la fecha de la crucifixión, el lector podría estar seguro de que fue un error de imprenta. Así que no toda evidencia interna es subjetiva pues de otra forma los correctores de estilo no tendrían trabajo.

El elemento central en los procedimientos empleados por Westcott y Hort fue la evidencia interna de los documentos. Su alta estima por la tradición textual [Alejandrina] al preferirla ante el resto de lecturas de estilo «Occidental» o Bizantino yace esencialmente en la evidencia interna de las lecturas? es sobre esa base que la mayoría de los críticos contemporáneos, aun cuando rechacen las reconstrucciones histórica de ellos [Westcott y Hort´s], continúan siguiéndolos en cuanto a considerar el Texto Mayoritario como secundario.[52]

49 Michael W. Holmes, «The Majority Text Debate: New Form of an Old Issue» [«El Debate sobre el Texto Mayoritario: Nueva forma de un asunto antiguo»] en *Themelios* 8:2 (1983): 17.

50 Bruce M. Metzger, «Patristic Evidence and the Textual Criticism of the New Testament» [«La evidencia patrística y la crítica textual del Nuevo Testamento», en *New Testament Studies* 18 (1972): 379-400; idem, «Explicit References in the Works of Origen to Variant Readings in New Testament Manuscripts» [«Referencias explícitas en las obras de Orígenes a las lecturas variantes en manuscritos del Nuevo Testamento»] en *Historical and Literary Studies, Pagan, Jewish, and Christian (Estudios históricos y literarios, paganos, judíos y cristianos)* (Leiden: E. J. Brill, 1968), pp. 88-103; idem, «St. Jerome´s Explicit References to Variant Readings in Manuscripts of the New Testament» [«Referencias explícitas de san Jerónimo a las lecturas variantes en manuscritos del Nuevo Testamento»], en *New Testament Studies: Philological, Versional, and Patristic (Estudios del Nuevo Testamento: filológicos, de versiones y patrísticos)*, pp. 199??210.

51 Holmes, «The Majority Text Debate: New Form of an Old Issue» [«El Debate sobre el Texto Mayoritario: Nueva forma de un asunto antiguo»]p. 17.

En otras palabras Westcott y Hort, sin conocer los antiguos papiros que se han descubierto desde su época, sintieron que el texto mayoritario era inferior debido a la evidencia interna. (Los papiros simplemente confirmaron su punto de vista). «Los partidarios del texto mayoritario objetan muy vigorosamente el uso de criterios de evidencia interna. Estos criterios, afirman ellos, son solo generalizaciones amplias acerca de las tendencias de los escribas que a veces resultan equivocadas y frecuentemente en cualquier caso se cancelan mutuamente».[53]

Hay algo de verdad en este punto: De hecho Fee, un opositor ardiente del texto mayoritario, ha argumentado de igual manera. Pero el hecho de que la evidencia interna pueda ser subjetiva no significa que toda ella es igual de subjetiva. El «eclecticismo razonado» sostiene hoy que varios criterios de evidencia interna son «verificables objetivamente»[54], o prácticamente lo son. Y donde se aplican ellos, el texto mayoritario (así como también el texto Occidental), casi siempre presentan una lectura inferior, mientras que los manuscritos Alejandrinos casi siempre tienen una lectura superior.[55]

Se puede consultas, por ejemplo el *A Textual Commentary on the Greek New Testament (Comentario textual al Nuevo Testamento en griego)* de Metzger para ver las razones de preferir una lectura sobre otra. Algunos criterios en cuanto a la evidencia interna son muy subjetivos, pero no todos. Se deben observar especialmente los lugares donde Metzger defiende los puntajes calificados con una «A» en el texto de SBU.[56]

Aquí es necesario hacer otro comentario. Parece que los partidarios del texto mayoritario recurren demasiado a la evidencia externa porque ellos desean que haya certeza sobre la redacción original en cada lugar.[57] Pero incluso en el texto Bizantino, hay cientos de grietas donde no surge ninguna clara mayoría.[58] Un estudioso encontró recientemente 52 variantes en el texto mayoritario tan solo en dos versículos.[59] En esos casos, ¿cómo hacen los partidarios del texto mayoritario para decidir cuál es la lectura original? Si la evidencia

52 Ibid.

53 Ibid. Véase, por ejemplo, Pickering: «El defecto básico, tanto fundamental como serio, de cualquier caracterización basada en criterios subjetivos es que el resultado es tan sólo una opinión, no es algo verificable objetivamente» (*The Identity of the New Testament Text*, p. 93).

54 Véase Holmes, «The Majority Text Debate: New Form of an Old Issue»[«El Debate sobre el Texto Mayoritario: Nueva forma de un asunto antiguo»], p. 17.

55 Pero esto no siempre es cierto. En decenas de lugares los editores de los textos críticos modernos han adoptado una lectura Bizantina contra un alineamiento Alef-B (contra Hort). Esto ejemplifica dos cosas: 1) no sólo los criterios internos son a veces muy objetivos, porque la evidencia externa en tales casos está frecuentemente en contra de la lectura Bizantina, sino que demuestra la falsedad del cargo que hace Pickering contra los críticos textuales de «manipular el texto a favor de [sus] propias predisposiciones» (*The Identity of the New Testament Text*, p. 93); y 2) aunque el texto Bizantino no es antiguo, muchas lecturas Bizantinas lo son?? y tiene el derecho de ser tenidas en cuenta cuando se considera la evidencia interna. Como este escritor ha sostenido en otros lugar, con base en la evidencia interna una cantidad de lecturas Bizantinas que no aparecen en los textos de los críticos textuales modernos necesitan ser tenidas en cuenta (cf. «Algunos pensamientos posteriores acerca del *Texto Mayoritario»* y «Una variante textual en 1 de Tesalonicenses 1:10: *Ek th'" =Orgh'" vs. =ApoV th'" =Orgh'"», en *Bibliotheca Sacra* 588 [October-December 1990]: 470-79). Se debe tener en mente también que esas lecturas Bizantinas casi nunca son lecturas típicamente Bizantinas.

56 Que no haya muchos puntajes «A» (casi certeza sobre el texto original) en el texto de SBU no indica incertidumbre toral en los partidarios del eclecticismo razonado acerca del texto del Nuevo Testamento. Sólo se hace mención a 1440 problemas textuales, aunque hay más de 300000 variantes textuales entre los manuscritos. La gran mayoría no se mencionan porque los editores están bien seguros acerca de la lectura correcta y/o que talres variantes no afectan la traducción. De ahí que Pickering exagera su posición cuando él señala que puesto que hay quinientos cambios entre la primera y la segunda edición del texto de SBU aun cuando el mismo comité de cinco editores preparó ambas «se deduce que en tanto los materiales textuales se manejen de esa forma *nunca estaremos seguros de la redacción precisa del texto griego»* (*The Identity of the New Testament Text*, p. 18). Además la acusación se podría voltear: Pickering y Hodges aparentemente no concuerdan en más 150 ocasiones en la redacción del texto de Apocalipsis (y mucho menos en el resto del Nuevo Testamento). Los estudios paleográficos de Hodges lo llevan a adoptar un texto minoritario en más de 150 ocasiones en lo que respecta al libro de Apocalipsis.

externa es totalmente subjetiva, entonces en esos lugares el punto de vista mayoritario notiene solución y no hay ninguna certeza. Tal vez por eso es que Pickering dijo recientemente: «No sólo no nos es posible actualmente especificar la redacción precisa del texto original, sino que se requerirá de tiempo y esfuerzos considerables antes de que estemos en posición de poder hacerlo».[60]

En resumen, aunque la evidencia interna es subjetiva, no toda es igualmente subjetiva. Y precisamente donde la evidencia interna es «objetivamente verificable» (o prácticamente lo es) que la mayoría de estudiosos de hoy sostienen que el texto mayoritario contiene una lectura secundaria. Además en la búsqueda por la certidumbre, el texto mayoritario es peor en muchos sentidos que el eclecticismo razonado.[61]

El lector debe recordar una vez más un punto presentado anteriormente. Aunque la investigación textual no puede todavía presentar con certidumbre la redacción exacta del original, esta incertidumbre afecta sólo el dos por ciento del texto. Y en ese dos por ciento siempre existe apoyo para lo que dijo el original, nunca queda uno en simples conjeturas. En otras palabras, en los manuscritos existentes no sólo existe ese 90 por ciento del texto original, sino que existe un 110 por ciento. La investigación textual no está interesada en reinventar el texto original, sino que está interesada en descartar el texto espurio, en quemar la escoria para obtener el oro.

Conclusión

¿Es el texto mayoritario idéntico al texto original? El que esto escribe piensa que no. No hay razones doctrinales que lo obligue a creer que así es, y cuando se pesa la evidencia, tanto la externa como la interna, la evidencia lo lleva contra ese punto de vista. ¿Significa eso que el texto mayoritario no tiene valor? De ninguna manera. Por una razón, el texto mayoritario concuerda con el texto crítico el 98 por ciento de las veces. Por otra razón, algunas lecturas Bizantinas aisladas son antiguas y cuando tienen buenas credenciales por la evidencia interna, el eclecticismo razonado las adopta como la lectura original. Pero esto no es, de ningún modo, una adhesión incondicional al texto mayoritario. Y ese es precisamente el asunto de que trata este artículo.

57 Ciertamente es más objetivamente verificable contra los manuscritos que tratar con las variantes caso por caso. Véase en particular, Pickering, «An Evaluation of the Contribution of John William Burgon to New Testament Textual Criticism» [Una evaluación a la contribución de John William Burgon a la investigación textual del Nuevo Testamento], pp. 86-91. Se debe hacer mención en particular a este comentario: «Un rasgo prominente en el campo de la crítica textual en el campo del Nuevo Testamento es la confusión e incertidumbre predominantes? ya es hora de los los conservadores reconozcamos este factor y sus implicaciones» (ibid., p. 89). Además de este deseo (o insistencia) en la certeza forma parte integrante del vínculo inseparable entre inspiración y preservación al que especialmente apela Pickering.
58 Sería injusto decir que ninguna de esas grietas es importante (e.g., e[comen/e[cwmen en Rom. 5:1).
59 Aland, en «The Text of the Church?» [«¿El texto de la Iglesia?»] pp. 136-37, comenta sobre 2 Corintios 1:6-7a. Para ser justo, Aland no establece si no hay mayoría clara 52 veces o si los manuscritos Bizantinos tienen unos pocos defectos 52 veces. Sin embargo su punto es que una suposición respecto a lo que constituye realmente una mayoría se basa en una evidencia defectuosa y parcial (p.ej., el aparato de von Soden), no en un examen real de la mayoría de manuscritos. Hasta que eso no se haga, es imposible hablar definitivamente acerca de los que se lee en la mayoría de manuscritos.
60 *The Identity of the New Testament Text*, p. 150.
61 Esta búsqueda por la certidumbre reemplaza frecuentemente la búsqueda de la verdad. Hay una distinción sutil entre las dos. La verdad es la realidad objetiva; la certidumbre es el nivel de aprehensión subjetiva de algo que se percibe como verdadero. Pero en al reconocer que la verdad es la realidad objetiva, es fácil confundir el hecho de esta realidad con lo tanto que uno conoce de ella. Frecuentemente, el método más dogmático de reconocimiento de la verdad, el que plantea las cosas en blanco o negro, se percibe como si el método mismo fuera la verdad. Muy frecuentemente gente de profundas convicciones religiosas tienen certeza de algo que no es cierto. Por ejemplo, los miembros de ciertas sectas frecuentemente mantienen sus posiciones tan dogmáticamente y con un fervor tan fiel que dan vergüenza a los evangélicos; hay estudiantes de primer año de griego a los que les gusta hablar del tiempo aoristo como significando una acción «de una vez por todas»; y casi todos quieren respuestas simples a los complejos interrogantes de la vida.

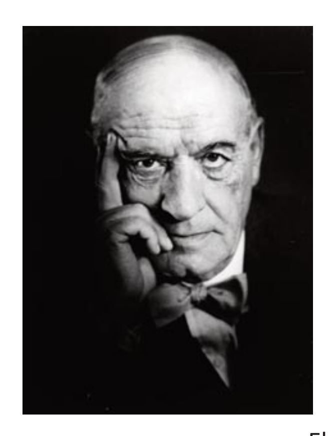


ORTEGA TRAS EL RASTRO DE DIOS

José Ortega y Gasset, el filósofo más importante, el de más proyección internacional que tuvo España en el siglo XX, nació en Madrid el 19 de mayo de 1883. Su padre, José Ortega Munilla, fue redactor de varios periódicos. Destacó sobre todo como director de LOS LUNES DEL IMPARCIAL, periódico madrileño de prestigio, fundado por su padre, abuelo del filósofo.

Quien al correr de su vida volvería la espalda a la Iglesia católica, tuvo, en su infancia y juventud, profesores católicos. En el colegio Miraflores del Palo, en Málaga, dirigido por religiosos jesuitas, cursó el bachillerato. De allí pasó a la Universidad católica de Deusto y más tarde a la Universidad Central de Madrid, donde se doctoró en Filosofía y Letras.

En Alemania pasó varios años y tuvo como profesores a los más destacados pensadores del momento. Realizó estudios en las Universidades de Leipzig, Berlín y Marburgo. En 1910, cuando tan sólo contaba veintisiete años de edad, fue nombrado catedrático de Metafísica en la Universidad de Madrid. Seis años después de este nombramiento fue designado académico de la Real de Ciencias Morales y Políticas. En 1924 fundó la prestigiosa REVISTA DE OCCIDENTE. Fue elegido diputado en Cortes en 1931. Al estallar la guerra civil abandonó España, viviendo en Francia, Holanda, Argentina y Portugal hasta 1945, fecha en que regresó a España. Tres años después, en 1948, fundó el Instituto de Humanidades, trabajo en el que le ayudó su discípulo predilecto, el también filósofo Julián Marías. Ortega y Gasset murió en Madrid el 18 de octubre de 1955.



Su fama de pensador se extendió por todo el mundo. Dictó conferencias en universidades de tres continentes. Uno de sus libros más conocido, LA REBELIÓN DE LAS MASAS, fue traducido a quince idiomas. Sus obras completas constan hoy de once gruesos volúmenes. Desde su muerte se han vendido en todo el mundo tres millones de ejemplares de sus libros. Esta cifra da idea de la aceptación que hoy goza en el campo de la cultura el gran filósofo madrileño.

El historiador y crítico literario Federico Sainz de Robles ensaya una comparación entre dos monstruos literarios de la época. Según juicio propio, "no tiene Ortega y Gasset, ciertamente, la talla espiritual y pensante, emotiva y patética, paradoja y anhelante, ardiente y contradictoria de Unamuno; pero excede a éste en serenidad, en los matices de la crítica morosa, en la elegancia expositiva. Al alma española de Unamuno opone Ortega y Gasset su espíritu europeo". (1)

Entre los muchos libros que escribió Ortega puede que los más conocidos sean ESPAÑA INVERTEBRADA, LA REBELIÓN DE LAS MASAS y MEDITACIONES DEL QUIJOTE. Es aquí donde figura la frase que hasta hoy corre de boca en boca, citada de libro en libro: "Yo soy yo y mis circunstancias". Palabras certeras. No hay nada en la vida que no sea circunstancial. La única realidad que en la tierra tenemos es el aquí y el ahora, esa circunstancia. Vivir no es dejarse vivir, diría el filósofo. Es ocuparse muy seriamente, muy conscientemente del vivir, como si fuera un oficio.

EL PROBLEMA RELIGIOSO

Es cierto que Ortega apenas concede espacio en su inmensa obra al problema religioso. Sin que fuera insensible al tema, en sus escritos lo manifiesta poco. Pero en absoluto lo margina.

---

* Periodista y Pastor evangélico

En PERSONAS, OBRAS Y COSAS, de 1916, incluye un breve ensayo sobre EL SANTO. Aquí Ortega expone sus ideas sobre lo religioso fingiendo un diálogo con el místico español Rubín de Cendoya, personaje creado por el propio filósofo. Escribe Ortega:

"Yo no concibo que ningún hombre, el cual aspire a henchir su espíritu indefinidamente, pueda renunciar sin dolor al mundo de lo religioso; a mí, al menos, me produce enorme pesar sentirme excluido de la participación en ese mundo. Porque hay un sentido religioso, como hay un sentido estético y un sentido del olfato, del tacto, de la visión. El tacto crea el mundo de la corporeidad: la retina, el mundo cambiante de los colores; el olfato, hace dobles los jardines, suscitando, junto al jardín de flores, un jardín de aromas. Y hay ciegos y hay insensibles y cada sentido que falta es un mundo menos que posee la fantasía, facultad andariega y vagabunda. Pues si hay un mundo de superficies, el del tacto, y un mundo de bellezas, hay también un mundo, más allá, de realidades religiosas. (2)

La emoción de lo divino ha sido el hogar de la cultura en todos los tiempos. Desde el hombre primitivo la religión ha estado considerada como una de las "necesidades constitutivas e inmediatas de la condición humana". (3)

El elemento religioso es más necesario para un pueblo que para un individuo: "En un pueblo como aquél de Roma y como en todos los pueblos que han sido en todos los tiempos, la concepción del mundo, del pueblo como tal es y no puede ser más que una concepción religiosa. Un individuo o un grupo de individuos puede vivir con una concepción del mundo que no sea religiosa, sino, por ejemplo, científica; pero un pueblo como tal no puede tener más idea del mundo que una idea religiosa.(4)

El vocabulario religioso que utilizamos a diario, heredado de la Edad Media, constata la realidad de la creencia en el Eterno: "Noten como ha bastado rozar este punto de la condición humana para que afluyan por sí mismos a nuestros labios y oídos los vocablos más religiosos: dedicación, consagración, destino". (5)

En palabras que Gabriel Sotiello llama ambiguas, pero que no lo son, bien al contrario, se reflejan en los sólidos escritos del apóstol Pablo donde afirma que la ciencia acabará, pero no la religión, Ortega dice en el ya citado artículo sobre EL SANTO: "Es lo cierto que sublimando toda cosa hasta su última determinación, llega un instante en que la ciencia acaba sin acabar la cosa, este núcleo transcientífico de las cosas es su religiosidad". (6)

Cierto que Ortega no hizo del tema religioso el puntal principal de su estructura filosófica. Pero decir que lo marginó en su vida y en su obra no corresponde a la verdad. Este filósofo, especialista en raíces, entendió que la religión es el corazón de un pueblo. Como lo escribió Tolstoi, Ortega sabía que "el hombre puede ignorar tener una religión, como puede ignorar tener un corazón, pero sin religión, como sin corazón, no puede existir".

A favor de Ortega cuenta que sus tres discípulos más cercanos, Julián Marías, José Luis López Aranguren y Xavier Zubiri, fueron creyentes convencidos, inmersos en la bondad del tema religioso. Algo tendría que ver esta herencia en las enseñanzas del maestro. Los tres filósofos citados destacan el pensamiento religioso de Ortega en un homenaje a Zubiri que, como es sabido, abrazó la carrera eclesiástica. (7)

Francisco Goyenechea, en un tiempo profesor de Filosofía en la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, segura que Ortega "conocía bastante bien la Sagrada Escritura y recitaba de memoria en griego capítulos enteros del Evangelio de San Juan. Su artículo LA FORMA COMO MÉTODO HISTÓRICO confirma su interés por los estudios bíblicos". (8) En IDEAS Y CREENCIA Ortega sostiene que la esencia del cristianismo se halla en la fe en Dios y en la Biblia. (9)

ACATÓLICO Y ANTICLERICAL

Ambos criterios se encuentran hermanados en un mismo párrafo del ensayo EN TORNO A GALILEO, de 1933. Por este tiempo la República cumplía dos años de su instalación en el país y la cuestión religiosa era objeto diario de debate en el parlamento, en medios de comunicación y en la calle. Ortega confiesa su alejamiento de la Iglesia católica, pero al mismo tiempo niega que sea anticlerical: "Como ustedes saben, yo, que no soy católico, no tengo un solo pelo de anticlerical". (10)

En otro lugar de sus escritos se expresa con idéntica convicción: "Yo, señores, no soy católico y desde mi mocedad he procurado que hasta los humildes detalles de mi vida privada queden formalizados acatólicamente; pero no estoy dispuesto a dejarme imponer por los

mascarones de proa de un arcaico anticlericalismo". (11)

Arcaico o de última hora, Ortega rechaza a la Iglesia católica y se enfrenta a ella en varios de sus escritos. La ve como lo que en realidad es, una institución absolutista y prepotente: "La Iglesia es un poder muy complejo, es una organización internacional. Puede decirse de ella lo que de una orden religiosa decía en el siglo XVIII el abate Goliani: "La Iglesia católica es una espada que tiene el puño en Roma y la punta en todas partes". (12) Aludiendo al político José María Gil Robles en un artículo sobre el ingreso de las derechas en la República, Ortega insiste en el poderío católico: "No se puede olvidar que detrás del señor Gil Robles está la figura de la Iglesia. Y en esta hora de nuestro camino nacional –camino de ventura o camino de amargura, pero nuestro- no puede haber equívocos en la actitud de un poder como el romano; poder, sin duda, muy elevado, más también poder extranacional". (13)

En su crítica a la monarquía de Alfonso XII la concibe como una sociedad de socarros mutuos representada por "los grandes capitales, la alta jerarquía del Ejército, la aristocracia de sangre, la Iglesia". Estos grupos, la Iglesia católica incluida, "no se sentían nunca supeditados a la nación, fundidos con ella en radical comunidad de destinos, sino que era la nación quien en la hora decisiva tenía que concluir por supeditarse a sus intereses particulares". (14)

Ardiente defensor de la República, identificado y comprometido con los ideales de la nueva España que se avecinaba pero que no llegó, Ortega abogaba por un Estado laico, sin privilegios para religión alguna, tampoco para la católica. Así lo postula en un artículo de enero 1932 sobre la cuestión religiosa. Dice el filósofo: "El Estado encarna el poder de la Nación. Donde él llegue –y llega donde llega la ley- tiene que afirmar el principio nacional que excluye fieramente toda pretensión de predominio particular. Por eso era antinacional la situación de privilegios políticos que gozaba la Iglesia en España.

"La perpetuación de ese favor estatal otorgado a unos españoles con desdén de los otros era una causa permanente de profunda discordia, un impedimento constante de verdadera comunidad civil. En este sentido, el Estado tiene que ser rigurosamente laico. Laico no significa ateo sino simplemente nacional. Roma y la mayor parte de los católicos españoles reconocían la necesidad de ese estricto laicismo. Se ha podido, sin herir ni vejar a nadie, instaurar en España el Estado más laico del mundo, que es el que nosotros postulamos". (15)

No he hallado en toda la obra de Ortega y Gasset una literatura tan fuertemente anticatólica como la que figura en una página de EL SANTO, artículo al que me he referido en otro lugar de este trabajo. Cierto que se trata de reflexiones de juventud, cuando Ortega tenía 25 años. Pero ya entonces su pensamiento se dispara con "pétrea sequedad y pétrea violencia" contra la Iglesia católica. Asunto difícil para aquellos que se afanan en negar el anticatolicismo del filósofo. Léanse estas línea y sáquense consecuencias: "La Iglesia católica, que se proclama fuente de verdad, impide hoy la investigación de la verdad, cuando se ejercita sobre sus fundamentos, sus libros sagrados, las fórmulas de sus dogmas, su pretendida infalibilidad. Para nosotros esto significa que la Iglesia no tiene ya fe en sí misma. La Iglesia católica, que se proclama ministro de la vida, encadena y ahoga hoy todo aquello que dentro de ella vive juvenilmente; apuntala todas sus ruinosas antiguallas. Para nosotros esto significa muerte, una muerte lejana, pero ineludible. La Iglesia católica, que proclama que quiere renovar todo en Cristo, es hostil a los que queremos disputar a los enemigos de Cristo el llevar la dirección del progreso social. Para nosotros esto y otras muchas cosas significan llevar a Cristo en los labios y no en el corazón. Tal es hoy en día la Iglesia católica". (16)

EL RASTRO DE DIOS

Entre los muchos textos de la Biblia que los traductores interpretan diferentemente está el de Job 11:7. En la moderna versión de Reina-Valera figura así:

"¿Descubrirás tú los secretos de Dios?"

Donde aquí se traduce secreto otras versiones transcriben sondeo (Nacar Colunga), esencia (Bover-Cantera), profundidad (Compañía de Jesús), misterio (Profesores de Salamanca), hondura (Biblia de Jerusalén), abismo (Nueva Biblia Española), camino (Torres- Amat), etc.

Es claro que las versiones no se corresponden. La esencia y el camino, por ejemplo, tienen muy poco o nada en común. No concuerdan ni siquiera utilizados como metáforas. La antigua versión de Reina –Valera, traducción de 1602, explica Job 11:7 de esta otra manera, a mi parecer más ortodoxa:

"¿Alcanzarás tu el rastro de Dios?".

Estas palabras de Sofar, amigo de Job, constituyen una apología sobre el misterio de Dios. En su esencia, Dios es como un mar de inmensa extensión. Llena todo el orbe, desde la altura del cielo a lo profundo de la tierra. Difícilmente comprendido o penetrado por el entendimiento humano. Pero sus huellas pueden ser rastreadas y seguidas por quienes deseen hacerlo.

El substantivo rastro expresa la idea de huella, estela, pista que deja alguien, por la que pueda ser seguido o perseguido. "Creyentes o no creyentes, los hombres de hoy hemos llegado a una posición determinada porque muchos otros hombres antes que nosotros buscaron por aquí, erraron por allá o descubrieron acullá determinados destellos del Incognoscible", dice Revilla. (17)

¿Fue Ortega uno de esos hombres? ¿Es cierto que el filósofo anduvo tan ocupado en hacer proselitismo a favor del humanismo que descuidó el tema de la existencia de Dios? ¿Anduvo Ortega en alguna ocasión tras las huellas del Omnipotente? ¿Persiguió en su vida o en su obra el rastro del Eterno?

Las opiniones se dividen. Y se dividen de acuerdo al color del cristal en la lupa que cada cual emplea para analizar los escritos del gran filósofo español. El hebraísta catalán Millás Vallicrosa reduce la creencia religiosa de Ortega a un ateísmo casi puro: "La Teodicea de Ortega – escribe- es negativa. Dios no es otra cosa que una simple abstracción, la idealización de las mejores partes del hombre". (18).

Demasiado radical y poco riguroso el señor Millás.

Más exacto se muestra el sacerdote y filósofo Francisco Goyenechea, ya citado. Goyenechea cuenta a su favor el haber estudiado ampliamente la obra de Ortega. Ha publicado varios trabajos sobre el pensamiento religioso del filósofo madrileño. Para Goyenechea, "el tema de Dios no ocupa muchas páginas de la inmensa mole de sus escritos, pero no está ausente. Podemos decir que su presencia crece en los últimos períodos de su vida, al par que crece en sus palabras un empeño de mayor precisión- sin olvidar que no es teólogo ni pretendió hacer teología- ante la insondable realidad de un Dios infinito". (19)

Es cierto que Ortega no se planteó la existencia o inexistencia de Dios a niveles que llegaron a atormentar a otros grandes pensadores: Voltaire en Francia, Nietzsche en Alemania, Unamuno en España, etc. Pero de esto a decir que vivió de espaldas a Dios, hay un abismo.

Quienes monopolizaron el catolicismo español después de la guerra civil llamaban ateos a todos aquellos que no comulgaban con los estrechos dogmas de una Iglesia católica triunfalista, cerrada al pensamiento, divorciada de la cultura y de la libertad. Para éstas mentalidades, los escritos de Ortega y Gasset eran espiritualmente perniciosos. Léase como ejemplo lo que a mediados de los años 50 enseñaba a los jóvenes españoles uno de los capellanes nacionales de aquél Frente de Juventudes, el sacerdote Ramiro López Gallego: "Para valorar la obra de Ortega, no basta manejar sus libros; es preciso conocer el efecto en las almas de los que han recibido el impacto de esos libros. Personalmente conozco hombres por cuyo espíritu el aliento espiritual de Ortega ha pasado como un ciclón devastador de sus creencias religiosas. Otros, sin llegar a perder la fe, se enfriaron de tal manera que fríos siguen todavía". (20)

A mí me ha ocurrido exactamente lo contrario. Me he zambullido en los once tomos que contienen las Obras Completas de Ortega publicadas por la REVISTA DE OCCIDENTE y he salido de la experiencia con mi fe intacta, tal vez un poco reafirmada. Al propio tiempo he descubierto a un filósofo para quien el tema de Dios constituyó un motivo de preocupación constante.

LA GRAN COSA POR EXCELENCIA

En 1909 Ortega tiene 24 años. A esa edad ha publicado ya numerosos artículos que más tarde serían recogidos en un tomo de 300 páginas. Entre estos trabajos figura un ensayo sobre Ernesto Renán. Quienes se empeñan en negar hondura religiosa a Ortega señalan la influencia que en su espíritu tuvo el famoso racionalista francés del siglo XIX, que se desnudó de sus hábitos religiosos para convertirse en crítico del Cristianismo con su fe católica naufragada.

Precisamente en este ensayo de juventud Ortega afirma que “la humanidad es el camino que lleva hacia Dios”. Esto, que puede parecer herejía, es pura Biblia. El ser humano, dotado de cuerpo, alma y espíritu, (21), es el único que, erguido sobre su verticalidad, puede elevar su mirada hacia el infinito de Dios.

Tan es verdad que la humanidad es el camino que lleva a Dios, que Él se hace humano para convertirse, a la vez, en Camino de sí mismo, hacia sí mismo.

Unas líneas más abajo de la cita anterior, Ortega escribe: “En España solemos decir, cuando algo es muy bueno: esto es una gran cosa. Tal vez en el dicho vulgar vaya incluida una profunda sospecha teológica, según la cual la Gran Cosa por excelencia sería Dios. (22)

Es Dios.

DEL DIOS BÍBLICO A LOS DIOSES INVENTADOS

En diciembre de 1915 Ortega publica un interesante artículo titulado LA GUERRA, LOS PUEBLOS Y LOS DIOSES. Aquí escribe algo que es esencial a la fe cristiana: “El pensamiento fundamental del hombre primitivo no es la aritmética o la física, es su noción de Dios sobre el mundo y del mundo bajo Dios”. (23)

El hombre primitivo nada sabía de ese Ser transcendente que los filósofos colocan al frente de sus grandes conceptos universales. Pero tenía noción de la existencia de Dios. Cuando el apóstol Pablo se enfrenta a este tema, lo resuelve de manera sencilla, pero magistral. Dice: “Lo que de Dios se conoce les es manifiesto, pues Dios se lo manifestó. Porque las cosas invisibles de él, su eterno poder y deidad, se hacen claramente visibles desde la creación del mundo, siendo entendidas por medio de las cosas hechas” (Romanos 1:19-20).

¿Qué ocurrió luego? ¿Cuándo, por qué y cómo abandonó el hombre su noción primitiva de Dios? ¿A qué se debió la aparición de dioses humanos, materiales, grotescos, finitos?

Ignoro si Ortega se lo propuso, pero su explicación sigue exactamente el mismo argumento que utilizó el apóstol Pablo casi veinte siglos antes de que naciera el filósofo madrileño. Dice Ortega: “El Dios único se partió en dioses y la humanidad quedó disgregada, separada por grietas hondísimas, y cada aglomeración de hombres se sintió compacta y unificada por la creencia en uno de esos dioses y despegada, hostil hacia otra cualquiera que pensaba otro dios. La duda del Dios común llevó a la invención de dioses particulares”. (24)

Compárese la cita de Ortega con esta otra de San Pablo: “Pues habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios, ni le dieron gracias, sino que se envanecieron en sus razonamientos, y su necio corazón fue entenebrecido. Profesando ser sabios, se hicieron necios, y cambiaron la gloria del Dios incorruptible en semejanza de imagen de hombre corruptible”. (25)

Acostumbrado a los símbolos tangibles, al hombre cuesta mucho poner su fe en un Dios que no se encuentra envuelto en las sensibilidades propias de la vista y el tacto. Ortega utiliza este argumento en MEDITACIÓN DEL ESCORIAL para apoyar su razonamiento anterior sobre la invención de los dioses particulares. Dice que “la religión no se satisface con un Dios abstracto, con un mero pensamiento; necesita de un Dios concreto, al cual sintamos y experimentemos realmente. De aquí que haya tantas imágenes de Dios como individuos: cada cual, allá en sus íntimos hervores, lo compone con los materiales que encuentra más a mano”. (26)

Esta falsificación del Dios único, que la Biblia denuncia desde la primera letra del Génesis a la última página del Apocalipsis, desvaloriza la conciencia religiosa. La tiranía de las imágenes, las exigencias de los ídolos, las fábulas, los ritos mágicos y los cultos groseros que se dan incluso en amplios sectores del cristianismo, empañan la pureza del verdadero Dios y contribuyen a la divinización de las personas y de los pueblos.

En EL ESPECTADOR, escrito en 1925, Ortega dedica un capítulo a la confusión de lenguas que se produjo en la torre de Babel y concluye que la catástrofe lingüística que allí tuvo lugar dañó gravemente la unidad espiritual de la humanidad. “Es curioso notar –escribe- que en efecto, la Biblia pone en relación lo uno con lo otro. Durante la edificación de la torre de Babel, la humanidad, hasta entonces una, se disgrega, y se da como causa inmediata de ello la confusión de las lenguas. Nacen, pues, los pueblos al mismo tiempo que los idiomas”.

En todo este trabajo Ortega está comentando al teólogo y filósofo alemán Friedrich

Schelling, nacido en 1775 y muerto en 1854. Ortega admiraba mucho sus escritos. La rebelión de los hombres primitivos postdiluvianos contra Dios trajo como consecuencia la pérdida de la unidad lingüística, la dispersión y la escisión en la creencia en un Dios único. Sigue Ortega: "La fe única en un Dios señero se rompió en una pluralidad de pensamientos distintos sobre Dios, es decir, en dioses diferentes; cada trozo de humanidad se sintió sobrecogido por la duda hacia aquella divinidad unitaria, y presa de una nueva fe en un Dios esencialmente parcial, particular, sublime, esquirla teológica de la primitiva cantera infracta. Y abrazado a Él, a ese Dios que no era el de todos, sino el suyo frente a los de los otros, fue sintiendo aversión e incomprensión hacia los demás trozos de humanidad". (27)

Dudo que un teólogo profesional pueda exponer con mayor rigor bíblico la suerte de calamidades espirituales que se derivan del abandono de Dios. La idea de que el hombre no es creación de Dios, sino a la inversa, Dios creación del hombre, es tan antigua como el primer quejido humano. Pero esos dioses, obras de manos de hombres, son plata y oro. "Tienen boca, mas no hablan; tienen ojos, mas no ven; orejas tienen, mas no oyen; tienen narices, mas no huelen; manos tienen, mas no palpan; tienen pies, mas no andan; no hablan con su garganta. Semejantes a ellos son los que los hacen, y cualquiera que confía en ellos". (28)

EL DIOS DEL TEÓLOGO FRENTE AL DIOS DEL MÍSTICO

Ante la opinión de Tomás de Kempis, uno de los más grandes místicos de todos los tiempos, quien aseguraba que en el desprecio de las cosas exteriores y en la contemplación divina el místico siente acercarse a él el reino de Dios, el poeta alemán Friedrich Novalis afirmaba rotundamente: "¡El misticismo mata la razón!".

Esto mismo lo creía Ortega. Los místicos no eran santos de su devoción. Ni ellos, ni su vida, ni su teología, ni sus soberbias pretensiones. En su ensayo sobre Ernesto Renán, ya citado, Ortega llama a los místicos "apaches de la divina sustancia, gente que atraca en la soledad de un éxtasis al buen Dios transeúnte". (29)

En DEFENSA DEL TEÓLOGO FRENTE AL MÍSTICO, fragmento de un curso sobre ¿QUÉ ES FILOSOFÍA?, dado en la Universidad de Madrid en abril de 1939, Ortega afirma que "el mundo está lleno de charlatanes, de vanidosos, de embaucadores, de dementes. El criterio en este caso – sigue- no me parece de difícil hallazgo; yo creeré - declara Ortega- que alguien ve más que yo cuando esa visión superior, invisible para mí, le proporciona superioridades visibles para mí. Juzgo por sus efectos".

Cuatro líneas más abajo, para que no queden dudas sobre quiénes son los destinatarios de estos juicios, Ortega añade: "Mi objeción al misticismo es que de la visión mística no redunda beneficio alguno intelectual". (30)

En otro fragmento del curso citado Ortega recuerda la opinión que el místico le merecía años atrás: "El estático es, más o menos, un "frenético". Por eso se compara él mismo a un hombre ebrio. Le falta mesura y claridad mental. Da a la relación con Dios un carácter orgiástico que repugna a la grave serenidad del verdadero sacerdote". (31)

José Luis Abellán afirma que el catolicismo prefiere a María, una de las dos hermanas de Lázaro, quien en el Evangelio representa la contemplación claustral, en tanto que el protestantismo se inclina por Marta, mujer que entiende el camino ideal a la verdad como acción y servicio. (32)

El propio Ortega compara ambas actitudes frente al misticismo, la católica y la protestante, y concluye que el fundador de la Orden jesuita fue influenciado por Lutero. En una conferencia pronunciada en Buenos Aires poco después de 1940 sobre la figura del gran humanista español Juan Luis Vives, Ortega pronuncia el párrafo que a continuación se transcribe: "El protestantismo acabará en media Europa con la vida monacal. Lutero resume su moral religiosa diciendo. "Hay que seguir la obra de Dios en el mundo", en este mundo. ¿Creen que es casual que Ignacio de Loyola funde, precisamente en este tiempo y frente a Lutero, una Orden, la primera que en absoluto no es Orden Monacal, cuya finalidad no es el retiro ni la oración, sino la pelea en medio de este mundo para Dios y a la que por eso da un nombre militar: "Compañía de Jesús", es decir, una especie de Tercio castellano a lo divino? He ahí en lo que habían coincidido, sin advertirlo, Lutero y San Ignacio". (33)

No obstante la dureza de los textos citados, Ortega se muestra respetuoso con los místicos. Su ética personal no le permitía la injuria a ser humano alguno. Admite que la obra

de los pensadores místicos "son de abundante interés" y que la idea que tienen del éxtasis – "ya que no el éxtasis mismo-" no carece de significación.

La preferencia de Ortega por el pensamiento y la acción frente a la contemplación y el enclaustramiento, tiene, desde luego, fundamento cristiano. Jesús fue un hombre de trabajo, sus tres años de ministerio público fueron un batallar diario. En una ocasión en que los discípulos le proponen un paréntesis contemplativo, Jesús les enseña que es preciso bajar del monte y mezclarse con el gentío. (34) Buscar la liberación propia en el infinito de Dios es bueno y justo, pero vive en torno a nosotros una humanidad que también necesita ser liberada.

REVELACIÓN DE DIOS

"Dios mismo, para serme Dios, tiene que revelarse a mí, tiene que manifestarse, epifanarse de alguna manera en los espacios estremecidos y reverberantes que constituyen mi vida", escribió Ortega en UNA INTERPRETACIÓN DE LA HISTORIA UNIVERSAL. (35) Y un año más tarde, en el ya citado EL HOMBRE Y LA GENTE, insiste: "Dios mismo, para sernos Dios, tiene que arreglárselas para denunciarnos su existencia". (36)

Ortega no fue único en sus ansias casi agónicas de revelación divina. Personajes bíblicos como Job y David gimieron de angustia ante lo que ellos creían silencio y ocultación de Dios. El hombre no se contenta con ese Padre nuestro que está en el cielo. Lo necesita, lo quiere, lo reclama en la intimidad de su vida diaria. La intervención directa de Dios en la historia del hombre con que soñaba Newton es también preocupación insistente de Ortega.

En un texto que parece calcado del Salmo 8, escrito por David hace unos 3.000 años, Ortega adivina a Dios en la revelación del firmamento. Dice: "Aparte de señalarnos el cielo todos esos cambios útiles- climas, horas, días, años, milenios- útiles pero triviales, nos señala, por lo visto, con su nocturna presencia patética, donde tiemblan las estrellas, no se sabe por qué estremecidas, la existencia gigante del Universo, de sus leyes, de sus profundidades y la ausente presencia de alguien, de algún Ser prepotente que lo ha calculado, creado, ordenado, aderezado". (37)

Al igual que David, Ortega se extasía ante la belleza de una noche estrellada y deduce la existencia del Ser omnipotente que dirige el curso de los astros. Sus evocaciones recuerdan el argumento de Voltaire cuando infiere de la precisión del reloj la existencia de un relojero sabio.

Cuando en 1933, con 50 años cumplidos, Ortega publica su ensayo EN TORNO A GALILEO, precisa que la revelación de Dios es tema propio y único del cristianismo. Dice: "El ser del Dios cristiano es de tal modo trascendente que no hay camino desde el hombre a Él. Para conocerlo se hace, pues menester que Dios, además de ser lo que es, se ocupe en descubrirse al hombre, en suma, que se revele. El atributo más característico del Dios cristiano es éste: DEUS UT REVELAUS. La idea de la revelación, como la idea de creación, es una absoluta novedad frente a todo el ideario griego. Noten ustedes la paradoja. En la revelación no es el sujeto hombre quien por su actividad conoce al objeto Dios, sino al revés, el objeto Dios quien se da a conocer, quien hace que el sujeto le conozca. Este extraño modo de conocimiento en que no es el hombre quien va a buscar la verdad y apoderarse de ella, sino, al revés, la verdad quien va a buscar al hombre y apoderarse de él, inundarlo, penetrarlo, transirlo, es la fe, la fe divina". (38)

No podemos asegurar que el apóstol San Juan inspirara al filósofo el párrafo transcrito, pero lo parece. Léase, a propósito, este singular texto del apóstol: "En esto consiste el amor (revelación): No en que nosotros hayamos amado (conocimiento) a Dios, sino en que él nos amó a nosotros, y envió a su Hijo (manifestación) en propiciación por nuestros pecados… Nosotros le amamos a él, porque él nos amó primero". (39)

Al llegar a su Octava lección en el curso ¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA?, ya referido en otro lugar de este trabajo, Ortega vuelve a la originalidad de la revelación en el pensamiento cristiano. "El Dios cristiano es transcendente", afirma: "Es un Dios de verdad –añade- trascendente y ultramundano, cuyo modo de ser es incomparable con el de ninguna realidad cósmica… Es un misterio del cristianismo… Que un Dios rigurosamente inconmensurable con el mundo se inscriba en él un momento – "y habite entre nosotros"- es la máxima paradoja". (40)

Es lo grande del cristianismo, esa paradoja, esa incompatibilidad aparente. No que

Cristo sea Dios, sino que Dios se haga Cristo, se encarne en el Mesías anunciado y tome de su mano la mano caída del hombre. Como lo explican Vergés y Dalmau, "el Dios de la revelación cristiana no es un Dios abstracto y frío, sino muy cercano al hombre, porque se interesa por su vida, en cuya dimensión histórica Dios se le hace encontradizo". (41)

TRASCENDENCIA E INMANENCIA DE DIOS

Hora es ya de discurrir sobre el Dios de los filósofos, o del pensamiento filosófico en torno a Dios. La pugna histórica entre teólogos y filósofos ha arrancado, casi siempre, de una incomprensión mutua. El teólogo desprecia o menosprecia al filósofo porque, a su juicio, quiere reducir el tema Dios a puras elucubraciones mentales y explicar el misterio, es decir, lo inexplicable, siguiendo los dictados de la pura razón. El filósofo atribuye al teólogo falta de rigor intelectual al ocuparse de Dios y parapetar sus argumentos tras las páginas de la Biblia o en la larga manga de un dogma convencional.

En España, cuyo catolicismo nunca se ha visto libre de profundas raíces oscurantistas, se ha desconfiado siempre del pensamiento. Si un pensador español no ha escrito con la incondicionalidad católica de Menéndez y Pelayo o Jaime Balmes, se le ha mirado de reojo o se le ha tachado de hereje.

Así, no extraña que uno de los discípulos más próximos que tuvo Ortega y Gasset, Julián Marías, tuviera que responder en 43 páginas de precisiones las incongruencias vertidas por el religioso Santiago Ramírez en un libro de 474 páginas en el que, tras discutir la filosofía de Ortega, concluía afirmando que fue un filósofo ateo. (42)

El teólogo Ramírez no entendió al filósofo Ortega.

"El Dios de los filósofos es uno de los signos de contradicción del pensamiento religioso- dice el teólogo francés Danielou-. Y agrega: "En la entraña misma del cristianismo se ha incrustado una corriente que ve siempre en el Dios de la razón una piedra de contraste en oposición al Dios de la fe". (43

Ortega piensa y escribe como filósofo, no como teólogo, ni como biblicista. Su visión de Dios la expone a través de las filtraciones de la mente, no citando a padres de la Iglesia, concilios vaticanos, ni textos de la Biblia. Pero sus conclusiones encajan en la más pura ortodoxia cristiana.

En el ya referido ensayo EN TORNO A GALILEO, de 1933, Ortega escribe de la soberanía de Dios con argumentos contundentes, aunque desde su posición de filósofo: "Todo ser es porque Dios es –dice-. Pero Dios no es por ninguna otra cosa, causa, razón ni motivo. Dios no es porque es necesario que sea –esto significa someter a Dios a una necesidad e imponerle la mayor de las obligaciones: existir. No; Dios existe y es lo que es porque quiere, y nada más. Sólo así es principio de sí mismo y de todos. En suma: Dios es voluntad, pura voluntad –previa a todo, incluso a la razón. Dios pudo no comportarse racionalmente; pudo, inclusive, no ser. Si ha preferido crear la razón y aún someterse a ella, es simplemente porque ha querido". (44)

Este Dios soberano, magnífico y omnisciente, es el todo del hombre. Dios existe y sólo porque existe puede trascender al elemento humano. El ateísmo es la inmersión en la nada. La superación de todos los problemas depende de la creencia en Dios y de la subordinación a su voluntad. "Los problemas del hombre natural –sigue escribiendo Ortega- no tienen solución: vivir, estar en el mundo, es constitutiva e irremediablemente perdición. El hombre tiene que ser salvado por lo sobrenatural. Esta vida no se cura sino con la otra. Lo único que el hombre puede hacer con sus propias fuerzas es negativo, negarse y negar el mundo, retraer de sí y de las cosas su atención y así, aligerado de peso terrenal, ser sorbido por Dios". (45)

¿Qué hace aquí Ortega, está citando los principios de la teología cristiana medieval o está expresando convicciones propias? Si fuese esto último, estaría reproduciendo la Biblia. Pero Ortega está muerto. No hay posibilidad de saberlo con seguridad absoluta.

También es Biblia pura su razonamiento sobre la generosidad de Dios y el sometimiento del hombre: "Dios es generoso –afirma-: el hombre, menesteroso y mendigo. Dios da de su riqueza algo al hombre, le pone en la mano de éste como una onza de oro. Pero el mendigo tiene, por fuerza y por lo menos, que cerrar la mano sobre la onza donada, de otro modo, la buena voluntad que Dios muestra de hacer una donación fracasaría. Así en el orden del conocimiento. Dios nos insufla una verdad mediante la fe, pone en nosotros la fe. Pero esta fe que viene de Dios a nosotros tiene que ser asimilada, es decir, entendida. El contenido de la

fe es la palabra de Dios que llega al hombre, pero el hombre tiene que comprender esa Palabra". (46)

Cuando el autor de la epístola a los Hebreos dice que "sin fe es imposible agradar a Dios; porque es necesario que el que a Dios se acerca crea que le hay", se está anticipando nada menos que en 2000 años al pensamiento de Ortega, inspirando e influenciando su filosofía. Sin la fe no hay auténtico ser humano. La fe es la brecha de la existencia. La fe nos proyecta al "Otro" y a la palabra del "Otro" como punto máximo y obligatorio de nuestra referencia.

FE VIVA Y FE MUERTA

En 1935, la Universidad inglesa de Oxford publica un volumen, que dirige Klibansky, con el título general de PHILOSOPHY AND HISTORY. Ortega colabora en este volumen con un lúcido ensayo llamado HISTORIA COMO SISTEMA. Ignoramos las causas de tan prolongado silencio, pero este trabajo no aparece en español hasta seis años después, en 1941, cuando Ortega anda ya por los 58 años.

En estas páginas, 50 en sus Obras Completas, nuestro filósofo plantea un tema que a mi juicio es importante para comprender su evolución religiosa y espiritual: El carácter razonable de la fe en Dios. La fe no constituye una abdicación ilegítima de la razón. Es más, en sentido estricto, la fe es un acto de inteligencia.

Se trata, naturalmente, de una fe viva. Fe que engendra en el individuo creencias indestructibles. "Las creencias constituyen el estrato básico, el más profundo de la arquitectura de nuestra vida. Vivimos de ellas y, por lo mismo, no solemos pensar en ellas. Pensamos en lo que es más o menos cuestión. Por eso decimos que tenemos estas o las otras ideas; pero nuestras creencias, más que tenerlas, las somos". (47)

Ortega, hombre apasionado, no concebía las cosas a medias ni las creencias apagadas. Cuando la creencia es simple función del cerebro y se mantiene por el capricho de la voluntad, vive a merced nuestra. Cuando al revés, la creencia nos posee enteramente, entonces sentimos arder en nuestro interior el fuego que consumía en vida al profeta Jeremías.

Otro tanto ocurre con la fe. La fe de muchos cristianos no va más allá de la aceptación teórica de las verdades más elementales del cristianismo. Como si estuviera transcribiendo la epístola de Santiago, Ortega defiende una fe viva, esa fe capaz de mover las montañas de la incredulidad: "Creemos en algo con fe viva cuando esa creencia nos basta para vivir –escribe Ortega-; y creemos en algo con fe muerta, con fe inerte, cuando, sin haberla abandonado, estando en ella todavía, no actúa eficazmente en nuestra vida. La arrastramos inválida a nuestra espalda, forma aún parte de nosotros, pero yaciendo inactiva en el desván de nuestra alma. No apoyamos nuestra existencia en aquel algo creído, no brotan ya espontáneamente de esta fe las incitaciones y orientaciones para vivir. La prueba de ello es que se nos olvida a toda hora que aún creemos en eso, mientras que la fe viva es presencia permanente y activísima de la entidad en que creemos". (48)

Otra vez lo afirmo: Esto es pura Biblia.

José Antonio Balbontin, discípulo de Ortega, abogado, político republicano, escritor y poeta, publicó en 1968 un libro autobiográfico titulado A LA BUSCA DEL DIOS PERDIDO. (49) El texto describe la peregrinación espiritual del autor: católico en su infancia, ateo durante su militancia comunista, creyente en Dios y defensor apasionado de su existencia en la edad adulta, Balbontín se confiesa y cuenta los dolores que sufre el alma cuando la fe se pierde.

Ortega, a lo que parece, no vivió la misma amarga experiencia que Balbontín. Pero el filósofo sabe y lo escribe que cuando un creyente pierde la fe sólo le queda, como al personaje de EL LOBO ESTEPARIO, Harry Holler, el vacío, la nada. Dice Ortega: "La pérdida de la fe en Dios deja al hombre solo con su naturaleza, con lo que tiene. De esta naturaleza forma parte el intelecto, y el hombre, obligado a atenerse a él, se forja la fe en la razón físico-matemática. Ahora, perdida también –en la forma descrita- la fe en esa razón, se ve el hombre forzado a hacer pie en lo único que le queda, y que es su desilusionado vivir". (50)

Recordando su infancia entre un padre indiferente a la fe, muerto prematuramente, y un abuelo de fe fingida que se adoraba a sí mismo en su nieto, el gran filósofo que fue Jean Paul Sartre escribe: "Tenía necesidad de Dios; me lo dieron: lo recibí sin comprender que lo buscaba. Al no arraigar en mi corazón, vegetó en algún tiempo, y después murió". (51)

Con la muerte de la fe en Dios murieron muchas cosas bellas en la vida de Sartre. "Dios

me habría sacado de apuros –dice-; yo habría sido una obra de arte firmada”.

No hay arte posible cuando muere la fe. Sólo queda, en opinión de Ortega, el vivir, el triste y desilusionado vivir.

DIOS A LA VISTA

Llegamos a uno de los textos claves para interpretar el pensamiento religioso y espiritual de Ortega o, mejor planteado, su creencia en Dios. Porque si Ortega se manifestó en ocasiones abiertamente antirreligioso, no fue un filósofo ateo. No lo fue en absoluto.

Se trata de un breve artículo publicado en noviembre de 1926 con el título DIOS A LA VISTA.

Comienza Ortega diciendo que en la órbita de la tierra hay “un tiempo de máxima aproximación al sol y un tiempo de máximo alejamiento”. Y acto seguido aplica la imagen al sentimiento humano respecto a Dios: “Algo parecido acontece en la órbita de la historia con respecto a Dios –escribe. Hay épocas de “odium Dei”, de gran fuga lejos de lo divino, en que esta enorme montaña de Dios llega casi a desaparecer del horizonte. Pero al cabo vienen sazones en que súbitamente, con la gracia intacta de una costa virgen, emerge a sotavento el acantilado de la divinidad. La hora de ahora es de este linaje, y procede gritar desde la cofa: “¡Dios a la vista!”. (52)

La historia es el medio de manifestarse la creencia en Dios. Ortega, que tanto escribió sobre el devenir histórico, escribe aquí un texto magistral de teología bíblica. Desde su revelación en el Génesis, Dios se ha mantenido permanentemente visible al hombre. En la propia conciencia de éste, en las obras de la Creación, a través de los profetas, en su encarnación en un pesebre en Belén. Dios no se oculta. No se ha ocultado jamás. Es el hombre quien se acerca y se aleja, quien unas veces abraza a Dios y otras veces le escupe. Consciente o inconscientemente, la angustia existencial conduce al hombre a Dios unas veces y otras le aleja de Él.

Para Ortega, la eliminación de Dios no es permanente, puede que ni querida por el hombre. Los términos en que el filósofo concibe la realidad divina parecen extraídos del libro de Job o de los Salmos de David. Goyenechea dice que en estas palabras de Ortega “podemos encontrar sustancialmente la admisión de la existencia de una realidad ultramundana, trascendente, Dios. Ortega ha vuelto su mirada hacia esta realidad divina siempre existente, pero cuya existencia permanecía oculta a su inteligencia cegada por la visión de otras realidades. ¡Cuántas veces la ausencia de Dios no es más que la plenitud de no-Dios!”. (53)

Si y no. De acuerdo en que en DIOS A LA VISTA Ortega dirige su mirada a Dios. Pero en desacuerdo total con Goyenechea en su afirmación de que la realidad de Dios permanecía oculta a la inteligencia del filósofo. Ortega siempre tuvo clara su idea de Dios. Que la expusiera o la silenciara, es otra cosa.

Unos tres años después Ortega insiste en la aparición y desaparición de Dios del horizonte humano. En esta ocasión aplica la imagen a Europa. En su defensa de la teología frente al misticismo, escribe: “Yo creo que el alma europea se haya próxima a una nueva experiencia de Dios, a nuevas averiguaciones sobre esa realidad, la más importante de todas. Pero dudo mucho que el enriquecimiento de nuestras ideas sobre lo divino venga por los caminos subterráneos de la mística y no por las vías luminosas del pensamiento discursivo. Teología y no éxtasis”. (54)

Amén. Así sea.

El tema de la decadencia y recuperación de la fe en Dios en el alma europea parece tan importante a Ortega que, por aquellos años, cuando publica en EL SOL, de Madrid, la serie de artículos que luego formarían su libro ESTUDIOS SOBRE EL AMOR, lo trata de nuevo. Insistiendo en la superioridad del teólogo frente al místico, Ortega escribe: “Cualquier teología me parece trasmitirnos mucha más cantidad de Dios, más atisbos y nociones sobre la divinidad, que todos los éxtasis juntos de todos los místicos juntos”. Y a renglón seguido vuelve otra vez a la aproximación del alma europea a una nueva experiencia de Dios. (55)

Ortega y Gasset no fue un filósofo católico. Lo contrario, puede. Vivió de espaldas a la religión católica. Tampoco fue un hombre antirreligioso ni anticristiano. Profesó en vida un gran respeto a la religión y vivió su filosofía en cristiano.

Desde luego no fue, en modo alguno, un filósofo ateo. Cuando el religioso Santiago

Ramírez afirma que “según el filósofo madrileño, Dios no existe” (56), está faltando a la verdad. O no ha leído todos los escritos de Ortega o les da la interpretación que a él conviene.

Los textos que aquí se han presentado demuestran lo contrario; que a Ortega preocupó mucho el tema de Dios. Y somos conscientes de que no están todos. No hemos querido alargar más este capítulo y hemos limitado las citas a los pasajes más significativos. El último de ellos es definitivo. Donde Ortega dice que la realidad de Dios es la más importante de todas las realidades. ¿Qué más se quiere? En esas palabras Ortega suministra una prueba clara y necesaria de la existencia de Dios. Para el hombre no existe otra preocupación ulterior. No hay compromiso mayor con la propia existencia que la búsqueda, apropiación y vivencia íntima de la realidad divina.

JESUCRISTO

Gabriel de Sotiello afirma que Ortega “siempre mostró una actitud respetuosa frente a Jesucristo”. Y añade: “En cuanto a la interpretación teológica que dio del mismo, es cuestión distinta”. (57)

Ignoro cómo interpreta Sotiello esa distinción. Ortega no desarrolla una teología cristológica. Los textos en este sentido son pocos. Pero algunos de ellos lo suficientemente luminosos como para deducir que el filósofo admitía la encarnación del Padre en el Hijo. Uno de estos textos es el que figura en el artículo TEOLOGÍA SOCIAL, de 1910: “Siempre que estéis juntos me tendréis entre vosotros”, dijo Jesús. No creo que haya apotegma más suave, más rico en promesas, más significativo de la divina misión del Hijo, que formule mejor lo que hay de más hondo en el oficio de un Cristo… Tras la antigua alianza del Padre, viene el Hijo, todo temblor y ardor de llamas… El individuo se diviniza en la colectividad. ¿No es tal el sentido de la humanización de Dios, del Verbo haciéndose carne?...Al encarnarse Dios la categoría del hombre se eleva a un precio insuperable; si Dios se hace hombre, hombre es lo más que se puede ser”. (58)

El misterio de la Encarnación se levanta infinitamente por encima de toda la esfera de la razón natural y del orden natural. La explicación a este misterio hay que buscarla en el campo de lo sobrenatural. Al fin de su vida Ortega parece entender el proceso histórico de la Encarnación, cuando el Padre envía al Hijo como procedente de Él. Habla del “profundo sentido del misterio de la Encarnación, en que Dios por un acto determinado, concreto, de su voluntad resuelve humanizarse, esto es, hacer y padecer la experiencia de vivir en el mundo, de dejar de estar solo y acompañar al hombre”. (59)

Tanto este pasaje como el anterior son pura Biblia. Evangelio de Juan principalmente.

En las bellas páginas que dedica al gran humanista que fue Juan Vives, Ortega observa que en su época –siglos XV y XVI- “se advierte un desplazamiento del centro gravitatorio de la fe desde el Viejo Testamento hacia el Nuevo Testamento”. El Dios que entonces interesa, el Dios al que se adora es “el Dios que baja al mundo. Por tanto, si se me entiende bien, más que Dios, Jesús, Cristo”. (60)

Dotados de enorme potencia expresiva, de un verbo poderoso, en los apóstoles Juan y Pablo la encarnación de Dios en Cristo adquiere un humanismo entrañable. Su cuerpo fue accesible al dolor, al hambre, a la sed, al cansancio, a todos los sufrimientos que humillan la naturaleza humana. El Padre permitió que su alma pura padeciera el tormento de la soledad. En el suplicio de la cruz dejó escapar este grito: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?” (Mateo 27:46). Dice Ortega que al aceptar encarnarse Cristo “aceptó lo más radialmente humano, que es la soledad. Por eso las palabras de la cruz, “Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado”, son la expresión que más profundamente declara la voluntad de Dios de hacerse hombre. Cristo fue hombre sobre todo y ante todo porque Dios le dejó solo”. (61).

En conclusión: De los numerosos textos orteguianos analizados aquí no se desprende, en modo alguno, que Ortega y Gasset fuera un filósofo despreocupado del tema religioso, ni que viviera de espaldas a Dios, ni mucho menos que fuera ateo, como insinúa el católico Francisco Goyenechea, varias veces citado en estas páginas.

Tres años después de la muerte de Ortega el dominico Santiago Ramírez publicó un libro todo él compuesto de negaciones. En su discurso ultracatólico Ortega no creía en Dios, a Ortega no interesaba el problema religioso, Ortega era anticatólico furibundo, Ortega carecía

de fe espiritual, Ortega era peligro y veneno para la juventud. (62)

A Ramírez responde por aquella misma fecha un prestigioso intelectual, Pedro Laín Entralgo. Desmonta todos los argumentos del dominico y concluye su escrito diciendo que “más que condenar a Ortega en nombre del catolicismo hay que enseñar a leer recta y católicamente los escritos de Ortega”. (63)

Otro de los indignados por el libro del dominico Ramírez fue Julián Marías, amigo y discípulo directo de Ortega, considerado una autoridad en el campo de la filosofía española. Marías aclara que su inquietud por el libro de Ramírez no viene de que él sea “discípulo de Ortega, amigo suyo, admirador y continuador de su filosofía, sino de que me parece peligroso desde el punto de vista de la religión, apto para introducir la desorientación en muchas mentes de dudosa ejemplaridad; en suma verdaderas tentaciones”. (64)

Larga y eterna vida a Ortega y Gasset en el lugar que Dios le haya destinado al otro lado de la tierra, más allá de las nubes azules, donde el alma no muere y donde la filosofía de los misterios encuentra todas las respuestas que en vida fueron tormento de la razón. Si en alguna época hubo en él apariencia de ateísmo, como lo quieren aquellos que teniendo las letras delante no saben leerlas, estuvo vinculado al hecho de que Dios no se le había revelado a él, personalmente a él, lo que ha constituido el deseo del ser humano desde el primer suspiro en el huerto de Edén hasta el grito trágico de Unamuno. Pero hablar de un Ortega que rehusa lo sobrenatural parece excesivo. Hablar de ausencia de lo sobrenatural es quedarse más acá de la realidad. Es leer a Ortega con lentes expresamente fabricados para la negación, colocados sobre una montura de hojalata. R

NOTAS

1. Federico Carlos Sainz de Robles, DICCIONARIO DE LA LITERATURA, Ediciones Aguilar, Madrid 1953, pág. 805.
2. Obras Completas. REVISTA DE OCCIDENTE. Quinta edición. Madrid 1961, Tomo I, página 431. (En adelante las obras Completas de Ortega serán simplemente identificadas con las iniciales O.C.)
3. O.C. Tomo IV, pág. 551.
4. O.C. Tomo IX, pág. 106.
5. O.C. Tomo IX, págs. 14-15.
6. O.C. Tomo I, pág. 431.
7. HOMENAJE A XAVIER ZUBIRI, Editorial Moneda y Crédito, Madrid 1970, tomo II, 786 pág.
8. Francisco Goyenechea, ATEÍSMO E HISTORICISMO, ORTEGA Y GASSET, en EL ATEÍSMO CONTEMPORÁNEO, Ediciones Cristiandad, Madrid 1971, tomo II, pág. 370.
9. O.C. Tomo V , pág. 503.
10. O.C. Tomo V, pág. 153.
11. Conferencia pronunciada el 6 de diciembre de 1931 en el Cine de la Ópera de Madrid. Obras de la edición Espasa Calpe, Madrid 1932, pág. 1.395.
12. O.C. Tomo XI, pág. 383.
13. O.C. Tomo XI, pág. 538.
14. O.C. Tomo XI, págs. 407-408.
15. O.C. Tomo XI, pág. 430.
16. O.C. Tomo I, pág. 433.
17. Federico Revilla, TRAS LA PISTA DE DIOS, ediciones Telstar, Barcelona, pág. 6.
18. José María Millás Vallicrosa en la revista PUNTA EUROPA, octubre 1962.
19. Francisco Goyenechea, obra citada, Volumen II, pág. 366.
20. Citado por el presbítero José Ricart Torrens en EN TORNO A ARANGUREN Y LA AUTOCRÍTICA, Publicaciones Cristiandad, Barcelona, pág. 12.
21. Primera de Tesalonicenses 5:23.
22. O.C. Tomo I, pág. 446.
23. O.C. Tomo I, pág. 415.
24. O.C. Tomo I, pág. 415.
25. Romanos 1: 21-23.
26. O.C. Tomo II, pág. 554.
27. O.C. Tomo II, págs. 381-382.
28. Salmo 115:3-8.
29. O.C. Tomo I, pág. 134.
30. O.C. Tomo V, pág. 455.
31. O.C. Tomo VII, pág. 342.
32. José Luis Abellán, HISTORIA CRÍTICA DEL PENSAMIENTO ESPAÑOL, Espasa Calpe, Madrid, Tomo I, pág. 143.
33. O. C. Tomo IX pág. 529.
34. Mateo 17: 1-14.
35. O.C. Tomo IX pág. 208.
36. O.C. Tomo VII, pág. 101.
37. O.C. Tomo VII, pág. 123.
38. O.C. Tomo V, pág. 127.
39. Primera epístola de Juan 4:10 y 19.
40. O.C. Tomo VII, pág. 385.
41. Salvador Vergés y José M. Dalmau, DIOS REVELADO EN CRISTO, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, pág. 69.
42. Julián Marías, EL LUGAR DEL PELIGRO, respuesta a LA FILOSOFÍA DE ORTEGA Y GASSET, de Ramírez, Editorial Herder, Barcelona.
43. Jean Danielou, DIOS Y NOSOTROS, Editorial Taurus, Madrid, pág. 43.
44. O.C. Tomo V, pág. 132.
45. O.C. Tomo V, pág. 104.
46. O.C. Tomo V, pág. 128.
47. O.C. Tomo VI, pág. 18.
48. O.C. Tomo VI, pág. 17.
49. José Antonio Balbontín, A LA BUSCA DEL DIOS PERDIDO, Índice Editorial, Madrid.
50. O.C. Tomo VI, pág. 49.
51. Jean Paul Sartre, LES MOTS, París, pág. 83.
52. O.C. Tomo II, pág. 493.
53. Francisco Goyenechea, obra citada, pág. 359.
54. O.C. Tomo V, pág. 457.
55. O.C. Tomo V, pág. 586.
56. Santiago Ramirez O.P. obra citada, pág. 419.
57. Gabriel Sotiello en revista NATURALEZA Y GRACIA, 1965, Volumen 12, fascículo 1.
58. O.C. Tomo I, pág. 520.
59. O.C. Tomo IX, pág. 209.
60. O.C. Tomo IX pág. 525.
61. O.C. Tomo VII, pág. 107.
62. Santiago Ramírez, O.P. LA FILOSOFÍA DE ORTEGA Y GASSET, Editorial Herder, Barcelona 1958.
63. Pedro Laín Entralgo, CUADERNOS HISPANOAMERICANOS, nº 101, año 1958.
64. Julián Marías en EL LUGAR DEL PELIGRO. Una cuestión disputada en torno a Ortega. Madrid 1958, pág. 11.



¿ESPIRITUALIDAD O RELIGIÓN?

Jaume Triginé*

Son muchas las personas que se describen de condición no religiosa, si bien se confiesan espirituales. Quizá sorprende tal tipo de declaración y se cuestiona la lógica de esta aseveración al no percibirse una diferencia semántica en ambos términos. ¿Es posible considerarse espiritual sin una práctica religiosa? A la luz de las evidencias y de los conocimientos antropológicos, psicológicos e incluso neurológicos; la respuesta es afirmativa.

El ser humano es espiritual. A sus dimensiones cognitivas y emocionales cabe añadir la dimensión espiritual. Es la singularidad humana. Solo el ser humano rebasa los límites de la psicología animal y se abre y orienta a la trascendencia. Solo el hombre va más allá del reduccionismo biológico por cuanto sus conductas no pueden ser explicadas, tan solo, en términos de respuesta instintiva a los estímulos del entorno.

Es la singularidad del ser humano la que ha permitido la emergencia del yo. La emergencia tiene que ver con la aparición de nuevas realidades a partir de los elementos simples que las componen. Las partículas elementales dan lugar a los átomos, los átomos a moléculas, las moléculas y macromoléculas a células. Las células a organismos pluricelulares. Del cerebro complejo surge el psiquismo del que emerge el yo consciente y su potencialidad de trascender su propia realidad y la del universo que le circunda. De los individuos emerge la sociedad, el lenguaje y la cultura.

La aparición de la conciencia reflexiva es el resultado de cientos de miles de años de evolución. Con anterioridad, los seres vivos que deambulaban por nuestro planeta nacían, vivían y morían sin tener conciencia de sí mismos. No podían elaborar una explicación (mítica en sus inicios, científica después) de su posible origen, su razón de ser en el mundo o su destino más allá de los límites de la vida biológica hasta que se produce el gran salto del emerger de la conciencia.

En algún lugar o en varios lugares, como sugieren los numerosos fósiles que van siendo hallados en distintos lugares, surge la especie humana y, con ella, la autoconciencia, la finitud, la mortalidad, la ansiedad… y las facultades de orden superior que hacen del hombre un ser singular: el pensamiento reflexivo, la memoria, el lenguaje, el arte… También las manifestaciones de su capacidad de trascendencia: arte rupestre, tumbas…; instrumentos, herramientas, armas…; objetos de ornamentación… El hombre trasciende su materialidad o, en otros

*Licenciado en Psicología por la Universidad de Barcelona. Articulista y autor de: *"La iglesa del siglo XXI ¿continuidad o cambio?"*, "*¿Hablamos de Dios? Teología del decálogo*", "*¿Hablamos de nosotros? Ética del decálogo"*.

términos, de su organicidad surge la conciencia y su orientación trascendente o espiritual.

Hoy hablamos de inteligencia espiritual como una modalidad cognitiva más. El filósofo F. Torralba la describe de este modo: «cuando afirmamos que el ser humano es capaz de vida espiritual en virtud de su inteligencia espiritual, nos referimos a que tiene capacidad para un tipo de experiencias, de preguntas, de movimientos y de operaciones que solo se dan en él y que, lejos de apartarle de la realidad, del mundo, de la corporeidad y de la naturaleza, le permiten vivirla con más intensidad, con más penetración, ahondando en sus últimos niveles».

La espiritualidad es intrínseca al ser humano. Y por ello muchas personas no religiosas se consideran espirituales. Cosa distinta son las configuraciones de la trascendencia que se han concretizado históricamente y continúan concretizándose en diferentes formas religiosas y espiritualidades. Las religiones aparecen como formas culturales, en unos espacios y tiempos concretos, en las que se manifiesta y expresa la dimensión del espíritu. A su vez, las opciones religiosas quedan determinadas por los referentes culturales y la propia psicología de la persona.

Forma parte de la lógica que, en este momento postmoderno caracterizado por el retroceso de las instituciones religiosas tradicionales, la tendencia al individualismo, la atomización, el aislamiento…, surjan nuevas maneras de practicar la fe, nuevos grupos y subgrupos desvinculados de las iglesias históricas o creyentes sin pertenencia eclesial.

No es de extrañar que en un momento en el que la emoción y el sentimiento están marginando la razón, la reflexión, el análisis… aparezcan colectivos con un predominio de lo emocional. Los sociólogos de la religión nos describen muy bien estos fenómenos. En unas recientes declaraciones, **Joan Estruch**, catedrático de Sociología de la Universidad Autónoma de Barcelona, se expresaba en estos términos: «La religión no se acaba, se transforma. Las instituciones religiosas, las iglesias entran en crisis, pierden peso; pero proliferan movimientos y corrientes religiosas que no transitan por los canales institucionales».

Las religiones, por sus anclajes en modelos sociales pretéritos y su incapacidad adaptativa a los presupuestos de la denominada sociedad de la información y del conocimiento, interesan cada vez menos. Ahora bien, el interés por la espiritualidad crece y se extiende. Así, se amplía en número de personas cuyo camino espiritual se realiza al margen de las religiones tradicionales. Unos transitan por caminos estéticos (música meditativa, contemplación, danza…); otros por caminos humanistas (ideas filosóficas, compromiso social…); también por caminos ecológicos (consideración de la naturaleza como teofanía o manifestación de lo sagrado, más cerca del panteísmo que de la consideración de Dios como creador). Son las llamadas nuevas espiritualidades laicas, como lo son también en nuestro contexto occidental, el esoterismo, las prácticas psicológicas de autoayuda o la fascinación por las técnicas como el yoga, la relajación, la meditación… vinculadas a la espiritualidad oriental. En nuestra actual sociedad en la que, como resultado de la globalización, confluyen todas las grandes tradiciones la práctica de la espiritualidad es cada vez más heterogénea.

Es en este contexto, más espiritual que religioso, donde debemos expresar nuestra fe y convicciones. Quizá un camino de aproximación sea conocer en qué posición espiritual se encuentra la persona con quien dialogamos, qué le ha llevado hasta ella (desencanto respecto de las instituciones, falta de credibilidad del relato, fascinación por lo nuevo…) y, a partir de este conocimiento, compartir por qué camino transita nuestra propia espiritualidad: la del seguimiento a Jesús de Nazaret.

VIOLENCIA, RESPETO Y CRISTIANISMO



Juan Larios*

No son pocas las veces que los creyentes cristianos, en particular, decimos estar en contra de la violencia alegando que es contraria al Evangelio; o que hemos de respetar a todos y ser tolerantes. En defensa de este alegato echamos mano de los evangelios:

> *"pues yo os digo que quien trate con ira a su hermano será condenado por el tribunal, el que insulte será condenado por el Consejo..."* (Mt. 5:22).
>
> "*no hagáis frente al que os agrava* (otra traducción: *no resistáis al que os haga algún daño*). *Al contrario, si uno te abofetea en la mejilla derecha, vuélvele tamabién la otra...."* (Mt. 5:39-42).
>
> *"pues yo os digo: amdad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen para ser hijos de vuestro Padre del cielo.."* (Mt. 5:44-45).

A raíz de estos versos me surgen varias preguntas, como, por ejemplo, ¿es realmente la violencia contraria al Evangelio? ¿en verdad no debemos resistir al que infringe daño? ¿debemos respetar y tolerar a todos? ¿es todo necesariamente respetable? ¿Es violento el Evangelio? ¿fue Jesús violento o no lo fue? En mi opinión, la respuesta vulgar y falta de compromiso, al menos a las cuatro primeras preguntas es sencillamente, "si". Pero veamos si realmente esto es así.

Comencemos por el significado de la palabra "violencia". No son pocos los investigadores y especialistas de las diferentes disciplinas que plantean la dificultad para definir este término. El Dicionario de la Real Academia Española de la Lengua define la violencia como *"cualidad de violento",* y la palabra "violento" como *"que está fuera de su natural estado, situación o modo", "que obra con ímpetu y fuerza";* también *"que se ejecuta contra el modo regular o fuera de razón y justicia".* Por tanto hemos de admitir que en sentido amplio la violencia forma parte de nuestra propia personalidad humana, así como del mismo material de la historia y su desarrollo. En palabras del, por desgracia ya fallecido, Prf. Julio Lois:

> *"No se nace, ni se crece, ni se muere sin violencia. Desde ese punto de vista amplio, el amor no puede oponerse a la violencia [...] Hay que decir, por el contrario, que el amor real [...] es inconcebible sin asumir dosis mayores o menores de violencia [...] ¿Se puede amar al prójimo pobre sin sentir ira e indignación ante la injusticia causante de su situación de pobreza y marginación?*[1]

No debemos, por tanto, entender la violencia exclusivamente como agresión física o armada, pues como vemos la violencia implica muchas otras realidades. ¿Qué pasa con la violencia que generan las grandes estructuras de poder político-económico o religioso? ¿Y la violencia ejercida por los instrumentos de seguridad del estado para defender, supuestamente, el orden "justo" establecido? ¿Y la violencia ejercida por personas públicas, con sus manipulaciones y creando falsas opiniones acerca, por ejemplo, de movimientos ciudadanos que solo pretenden conseguir que se les devuelvan los derechos y libertades que les han sido robadas tanto por los poderes públicos como los privados en descarada connivencia? ¿Toda esta violendia estructural debe quedar al margen de la acción cristiana?; dicho de otro modo: ¿Se puede hablar realmente de estar viviendo en la fe cristiana optando

* Presbítero de la IERE

por la pasividad y la resignación ante tanta agresión e injusticia, incluso apelando, en el mejor de los casos (o en el peor) a no se sabe bien qué plan divino oculto a nuestro entendimiento? En mi opinión, ¡no!; rotundamente, no.

Tomando nuevamente la linea de pensamiento del autor anteriormente citado, habría que preguntarse a quién o a quienes favorece el conseguir la pasividad y resignación popular, sea dentro o fuera de la Iglesia ¿No favorece ello a los intereses ideológicos vinculados, de una u otra forma, al poder que quiere conservar a toda costa lo que ya posee y perpetuarlo en el tiempo?

Cuando escucho argumentaciones que manifiestan, de forma acrítica, interesada y absolutista, que Jesús de Nazaret no usó la violencia en ningún sentido y que, por lo tanto, el cristiano no debe ejercer ningún tipo de violencia, y respetar la opinión de todos y a todos, no puedo dejar de pensar que quienes defienden estos planteamientos, cuanto menos, están defendiendo tanto sus propios intereses (sean cuales sean) como sus propios privilegios.

No deberíamos olvidar que en la sociedad de Jesús se daba todo tipo de violencia, al igual que en la nuestra, ejercida por los diversos poderes, bien fueran las autoridades romanas, represiva y brutal, bien las autoridades judías, cargando al pueblo hambriento y sin esperanzas con pesadas cargas económicas y legales, transmitidas a través de la obligación de mantener el Templo y a sus funcionarios así como la fidelidad a la Ley. Tanto los unos como los otros en evidente sintonía para salvaguardar sus intereses. Hablamos pues de una violencia estructural brutal y descarada.

¿Podemos decir que ante esta situación Jesús optó por la pasividad o la resignación? Es obvio que los evangelios en ningún momento le presentan echando mano de la violencia armada, aunque, curiosamente, tuviera entre sus discípulos a uno apodado el "zelote"[2] y al menos otro que portaba una espada. Por otro lado, hemos comenzado aportando una serie de versículos muy radicales y que nos hablan de la obligación de amar a los enemigos y de la no resitencia al mal. Sin embargo no podemos negar que Jesús consideró la violencia ejercida por los poderes políticos y religiosos como contraria a la voluntad de Dios. Arremetió sin ambages contra los ricos que han hecho su fortuna a base de malas artes explotando y robando a otros, y lo hace con una violencia indiscutible:

> *"¡Ay de vosotros, ricos, porque ya habeis recibido el consuelo que os correspondía! ¡Ay de vosotros, los que ahora estáis saciados, porque vais a pasar hambre! ¡Ay de vosotros los que ahora reis, porque vais a tener dolor y llanto!"* (Lc. 6:24-26).

Sin embargo no podemos negar que Jesús consideró la violencia ejercida por los poderes políticos y religiosos como contraria a la voluntad de Dios.

También dirá que no se puede servir a Dios y al dinero, o que será más fácil a un camello entrar por el ojo de una aguja que a un rico por las puertas del cielo. A los dirigentes religiosos y a la casta sacerdotal los llama *"raza de víboras" "sepulcros blanqueados" "hipócritas"*... y todo ello públicamente, sin el más mínimo pudor. Arremete también contra los legalistas y contra aquellos que convierten el Templo en un lugar de negocios desvinculando la práctica de la religión de la justicia. Sus palabras al respecto no tienen desperdicio:

> *"Ay de vosotros fariseos,que ofrecéis a Dios el diezmo de la menta [...] y no os preocupais de hacer justicia ni del amor de Dios".*

> *"Ay de vosotros que os gusta estar en los lugares preferentes en las sinagogas y ser saludados públicamente".*

> *"Ay de vosotros, doctores de la ley, que cargais a los demás con fardos que vosotros ni siquiera tocais con un solo dedo".*

Y así desde el versículo 37 hasta el final del capítulo 11 del evangelio de Lucas, siguiendo con estos "improperios" en el capítulo 12; hay que decir también que todo esto se da en el entorno de una comida a la que Jesús ha sido invitado precisamente por un fariseo. No es de extrañar que le dijeran *"maestro, así nos estás ofendiendo también a nosotros";* no era para menos, que falta de consideración, diríamos ahora nosotros, porque seguramente seríamos mucho más "correctos y educados" a la hora de que algún banquero, político o importante dirigente religioso, nos invitara a comer; jamás se nos ocurriría comportarnos de esa forma aun sabiendo que todos fueran unos auténticos sinvergüenzas; al contrario, diríamos aquello de que hay que amar a nuestros enemigos y respetar a todos. De todos es conocido también el episodio protagonizado por Jesús de la expulsión de los mercaderes del Templo.

¿Cómo armonizar estas palabras con aquellas otras que piden no tratar con ira o insultar al hermano? ¿No es un insulto decirle a alguien que es un hipócrita, o sepulcro blanqueado o que sus entrañas rezuman maldad? ¿Se lo llamaríamos nosotros hoy a alguno de estos dirigentes que tenemos, políticos o religiosos, aun sabiendo como sabemos de sus malas artes, y menos en el entorno de una invitación? Sinceramente creo que no, es más, probablemente estaríamos dispuestos a justificar sus actuaciones de una u otra forma, incluso le admitiríamos a la Mesa del Señor alegando que no somos quienes para negarle la comunión a nadie, aunque ellos si sean quienes para arruinar la vida a los ciudadanos.

En definitiva ¿Cómo conciliar todo esto con aquello de no resistir al mal? No es fácil la respuesta, quizás, como argumentan algunos teólogos, Jesús es violento cuando la injusticia afecta a los demás, sobre todo a aquellos que ya no tienen practicamente nada y viven en la exclusión y la miseria; sin embargo, cuando es él el agredido no hace resistencia.

¿Se puede seguir manteniendo, visto lo expuesto hasta aquí, el amor y el perdón al enemigo y al mismo tiempo denunciar, aun con violencia, la injusticia practicada por las estructuras de poder?, mi respuesta es "Sí". ¿Implica lo primero que debamos optar por una actitud pasiva y resignada ante las acciones injustas y opresoras del poder?, mi respuesta es "No". Es más, ya he dicho anteriormente que, desde mi punto de vista, no es posible ser un auténtico cristiano diciendo "Sí" a lo segundo. En palabras de Jose M. Diez Alegría:

> *"El amor al prójimo a nivel evangélico impulsa al perdón, a la mansedumbre, al amor del mismo enemigo y opresor. Pero, a la vez, impulsa inexorablemente a oponerse a la injusticia, a luchar con todas las fuerzas contra la opresión de los inocentes y los débiles"*[3].

Tal fue la actuación de Jesús que sus oponentes no tardaron en acusarle y acabar con su vida. En definitiva, Jesús usó de la violencia contra la violencia de las estructuras injustas y opresoras. La actitud de "no–violencia–armada" no impide la "violencia denunciante" de injusticias. Y, dicho sea de paso, ya no hablemos de la violencia actitudinal y verbal de los profetas, especialmente los del siglo VIII a. C. Por tanto creo, sinceramente, que no es legítimo ni cristiano apelar a la no resistencia al mal, ni al amor a los enemigos, para tratar de que se tomen actitudes pasivas e indolentes ante unos poderes políticos, económicos o religiosos que fomenten el control y la opresión, pues estas actitudes son contrarias a la voluntad de Dios y seguirán favoreciendo y perpetuando tales estados de injusticia.

No estoy defendiendo, en absoluto, la violencia física y mucho menos la violencia armada (aunque también es verdad que hay veces en que tanto la una como la otra son comprensibles) sino que la violencia actitudinal que denuncia, rechaza y lucha con vehemencia y entusiasmo por la dignidad y los derechos de las personas, es evangélica y, por tanto, legítima; más aun, necesaria. Y para terminar, y dicho sea de paso, no todo ni todos merece y merecen respeto y ser respetados, por muy importantes que digan ser. R

Notas:
(1) Jesús de Nazaret, el Cristo liberador.
(2) Podemos consultar las obras de autores como J. Jeremías, G. Theissen y otros con respecto a la situación de la Palestina del siglo I, así como la posible relación de Jesús con este tipo de movimientos.
(3) Proceso a la violencia.

Y teniendo alas, no vuelan



PROTESTANTE DIGITAL

Isabel Pavón*

La vida del gusano protagonista de esta historia transcurría al unísono de la de sus compañeros, pero ocurrió algo.

El gusano salió del huevo diminuto y se acostumbró y comenzó su andadura arrastrándose por la tierra, por las cortezas de los árboles, por las hojas, por los pétalos de las flores. Se sentía hermoso, pero su caminar era tosco y lento.

Se conformó a vivir así, sin otras aspiraciones. Miraba al cielo y veía volar las mariposas y los pájaros y no se atrevía a soñar con tener alas algún día y poder alzarse, aletear y dejarse conducir por la brisa del viento. No soñaba con alas multicolores y con movimientos distinguidos de los que se desplazan en el aire.

Como él, otros gusanos habían salido el mismo día del huevo y vivían en grupo. Comían el mismo tipo de alimento, dormían a la misma hora y despertaban a la vez. Todos ellos eran ajenos a la transformación que les esperaba en un tiempo cercano. La metamorfosis tendría lugar. Su forma sería alterada y no habría vuelta atrás.

Llegó el momento de la preparación del cambio. Se despidieron unos de otros y por instinto comenzaron la fabricación de la envoltura que los separaría algún tiempo.

Construyeron un lugar igual al tamaño de su cuerpo para enclaustrarse. Era de suponer que este encierro en la penumbra les serviría para meditar, hacer planes para el futuro: dónde irían, qué harían, con quien se emparejarían.

La vida del gusano protagonista de esta historia transcurría al unísono de la de sus compañeros, pero ocurrió algo. Mientras en su enclaustramiento todos hacían planes de transformación para disfrutar de su nueva condición de mariposa, él y otros como él se durmieron.

Se durmieron o se despistaron, o quizás nunca tuvieron aspiraciones, no se sabe.

El resultado fue que cuando la mayoría salió al exterior y como un abanico de colores echó a volar luciendo sus maravillosas alas, él y algunos más con él, ni siquiera se dieron cuenta de su nuevo aspecto.

Mientras los demás se elevaban, ellos, como siempre, miraron hacia abajo y sólo advirtieron que tenían patas y de que ya no les era necesario arrastrarse. Se pusieron muy contentos, a algunos se les subió la autoestima de manera exagerada y continuaron desplazándose hasta el polen de las flores, paso a paso, caminando.

En su corta vida nunca se dieron cuenta de que poseían la capacidad de volar, pensaban que sus alas no eran más que parasoles que les daban sombra. Y a la sombra iban y de la sombra venían y en la sombra permanecían sus días.

Estos son, en consonancia, los que recibiendo las bendiciones del Señor, son tan pobres espiritualmente que no las disfrutan porque ni siquiera saben que las tienen. O sea, los que teniendo alas, no vuelan.

*Escritora y parte de la Junta de ADECE (Alianza de Escritores y Comunicadores Evangélicos).

MISIÓN Y TESTIMONIO COMÚN DE TODOS LOS CRISTIANOS

Juan Pedro Cubero*



El presente artículo correponde a la ponencia que el autor expuso en el Encuentro Ecuménico de "El Espinar" año 2010. Con muy pequeños cambios mantenemos la forma esquemática original.

INTRODUCCIÓN

Como cristianos estamos llamados a una conversión o renovación permanente, en sus tres exigencias: cambio de mentalidad (modo de ver) – cambio de actitud (modo de ser) – acción coherente (modo de actuar), tanto a nivel personal como comunitario. Concretamente en lo que se refiere a la UNIDAD querida por Jesús para sus seguidores y que nos dejó como *"su Testamento espiritual y el signo de credibilidad de los cristianos y del mismo Cristo",* en afirmación de Pablo VI, en su Carta sobre la Evangelización (n 77). Esta llamada a esa conversión constante queremos hacerla en la perspectiva del Reino de Dios, conscientes de que, como afirmaron con fuerza los Obispos Latinoamericanos reunidos en Puebla (Colombia) "la Iglesia y el reino de Dios son dos realidades inseparables, pero distintas".

> *Unidad en la diversidad. Modelo ideal y punto de referencia constante, hoy y siempre (Jn 17). Unidad, en la búsqueda y comunicación del Bien y de la Verdad y en la acción conjunta. Unidad visible, orgánica, dinámica; signo e instrumento ('sacramento') de la fraternidad universal y de la unidad del mundo querida por Dios*.

A LA ESCUCHA DEL GRITO DE UN CRISTO DIVIDIDO

Es el punto de partida: "*Es necesario conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza"* (Concilio, GS 4). Cristo nos habla también a través de los acontecimientos de la historia; ciertamente a través del hecho histórico de la división de los cristianos… ***"****La realidad de la división se produce en el ámbito de la historia, en las relaciones entre los hijos de la Iglesia, como consecuencia de la fragilidad humana para acoger el don que fluye continuamente del Cristo-Cabeza en el Cuerpo místico" (Juan Pablo II, NMI 48).* Al proyecto de fraternidad universal en Cristo y a la vocación cristiana a la unidad, se opone ***'el misterio del mal'*** (Rom 7, 14-25), que es división y disgregación, dispersión y desarticulación, desarmonía y ruptura… La convivencia humana ha estado, y está, marcada por la división; también la unidad de los cristianos, a pesar de los avances y del camino recorrido (Concilio, UR 3). Frente a toda esta situación de división, discordia, dispersión…***surge un grito: el 'grito' de Cristo dividido, del Cristo Místico, del Cristo Total***…clamando como nunca por la unidad, la reconciliación, la Fraternidad.

Es el anhelo de la esperanza: de que se cumpla en totalidad la voluntad

* Sacerdote católico de la diócesis de Segovia. Ha trabajado 35 años en el equipo internacional del Movimiento por un Mundo Mejor, fundado por el P. Ricardo Lombardi SJ, para promover la renovación comunitaria de la Iglesia ("la Espiritualidad de comunión"): "Una Iglesia mejor por un Mundo Mejor…" Regresado a su diócesis, ha sido Delegado de Apostolado Seglar durante 12 años y actualmente colabora en una Unidad Pastoral de la ciudad (las parroquias de El Cristo del Mercado-Sta Teresa de Jesús y el pueblo de Hontoria).

del Padre, su designio de "salvación en la unidad y fraternidad". Es el anhelo supremo de Cristo y su testamento espiritual. Es el deseo de la esperanza que debe tomarnos, personal y comunitariamente "UNA MIRADA DEL CORAZÓN AL MISTERIO DE LA TRINIDAD" (Juan Pablo II, 'Al comienzo del Nuevo Milenio', n 43) *(JUZGAR: Se trata de IDEAL O 'DEBER SER' al cual siempre tender).* Sentirnos de nuevo llamados a: Redescubrir la centralidad de la unidad querida por Cristo, como la expresión máxima de su voluntad, como ***su testamento espiritual***…y, por tanto, como vocación-misión de todo cristiano y, en cuanto don, como objeto prioritario de la oración: "El testamento espiritual del Señor nos dice que la unidad entre sus seguidores es la **prueba de credibilidad de los cristianos y del mismo Cristo…**He aquí una fuente de responsabilidad, pero también de consuelo".

"Dicho esto, queremos subrayar el signo de la unidad entre todos los cristianos, como **camino e instrumento de evangelización**…". "La reconciliación de todos los hombres con Dios, nuestro Padre, **depende del** restablecimiento de la comunión de aquellos que ya han reconocido y aceptado en la fe a Jesucristo…" (Pablo VI, sobre la Evangelización, n 77). **La comunión Trinitaria, horizonte permanente, fuente y meta:** Es el Dios de nuestra fe, el Dios revelado por Jesús, el Dios-Familia-Comunión de Vida y de Amor. Unidad en la diversidad. Modelo ideal y punto de referencia constante, hoy y siempre (Jn 17). Unidad, en la búsqueda y comunicación del Bien y de la Verdad y en la acción conjunta. Unidad visible, orgánica, dinámica; signo e instrumento ('sacramento') de la fraternidad universal y de la unidad del mundo querida por Dios.

Unidad, obra del *Espíritu Santo*: Principio de la unidad-diversidad de la(s) Iglesia(s) y del mundo (1 Cor.12: Rom.12…). **"**La oración de Cristo, su invocación «*ut unum sint*» es, a la vez, imperativo que nos obliga, fuerza que nos sostiene y saludable reproche por nuestra desidia y estrechez de corazón…". (Juan Pablo II, n 48). A esta luz, recordamos las cuatro condiciones o exigencias para el ecumenismo (Concilio Vaticano II, Decreto sobre Ecumenismo n. 4): *La renovación espiritual e institucional*: "Aumento de la fidelidad de la Iglesia a su propia vocación" (n. 6). *La santidad personal (y comunitaria)*. No ausencia de pecado, sino plenitud de amor… :
La unidad y diversidad. "Haya unidad en lo necesario, libertad en lo dudoso, caridad en todo" (Juan XXIII; GS 92). *La admiración mutua* por los bienes auténticamente cristianos, procedentes del patrimonio común y obra del E.S. Mirada de amor y nunca de rechazo o condenación...

LA MISIÓN COMÚN
(Se trata del ACTUAR – ACCIÓN COHERENTE). Concretamente: "*Repensar la misión en la perspectiva del Reino de Dios.*

Se trata, tal vez, de la mayor conversión hoy para todos los cristianos: identificación-confusión entre Iglesia y Reino de Dios, con consecuencias muy negativas…

La Iglesia y el Reino son dos realidades diferentes, aunque inseparables La Iglesia no es el reino; es el "sacramento del Reino. La Iglesia constituye en la tierra el germen y principio, el signo e instrumento del Reino; testigo y portavoz: por la presencia, la Palabra, la acción (Concilio, Lumen Gentium n 5.).

La Iglesia y el Reino son dos realidades diferentes, aunque inseparables La Iglesia no es el reino; es el "sacramento del Reino. La Iglesia constituye en la tierra el germen y principio, el signo e instrumento del Reino; testigo y portavoz: por la presencia, la Palabra, la acción

Todos y todo en la Iglesia, está en función del Reino, el Único Absoluto (EN 8). El Reino de Dios es *"un modo nuevo de ser, de vivir, de vivir juntos"* (EN 23), es decir una 'nueva' relación con Dios (Filiación), con los hombres (Fraternidad), con las cosas y el cuerpo (Señorío en libertad).

Las Iglesias reconocen las semillas del Verbo entre los pueblos, así como la acción salvífica del Espíritu en el corazón de todo ser humano (Concilio, GS 38); y admira la obra de Dios en las diversas religiones (LG 16; Misiones 3). Es la 'Iglesia sin fronteras'…!

A esta luz, debemos replantear la misión, desde una mentalidad y actitud teológica pluralista

"La vivencia religiosa se encuentra en una *situación nueva*; y en aspectos importantes, *radicalmente nueva*» (Torres Queiruga, "El diálogo de las religiones en el mundo actual"). Unas citas interpelantes de José Mª Vigil (sin entrar en 'su' polémica)… Él plantea la necesidad de "una nueva asociación ya no «ecuménica», sino 'trans-religiosa', y ya no del tercer mundo, sino del mundo entero, aunque, eso sí: desde la opción por los pobres. El proyecto está en marcha" (José Mª Vigil, CMF, CONCILIUM, nº 319, 2007). En la imaginación de la caridad…con fidelidad creativa… y de forma cada vez más planificada…

EL TESTIMONIO COMÚN: "LA COMUNIÓN SE HACE ELLA MISMA MISIÓN"

"Cuando se parte de Cristo, la espiritualidad de comunión se convierte en una sólida y robusta ***espiritualidad de la acción*** de los discípulos y apóstoles de su Reino…En el ejercicio de esta misión apostólica *ser y hacer* son inseparables… ***La comunión, entonces, se hace ella misma misión,*** más aún la comunión genera comunión y se configura esencialmente como ***comunión misionera***…" (Juan Pablo II, l. c. n 43). "La colaboración con los demás cristianos es ***la acción conjunta en el campo del testimonio*** ante el mundo de los vínculos que ya unen a pesar de las separaciones… " (Concilio, Ecumenismo. 12).

Ante los grandes problemas de la injusticia (en nuestro tiempo) hay que actuar con valor y sin demora. La injusticia, con sus secuelas de desigualdad, dependencia, pobreza, marginación y exclusión, es el problema de la humanidad en nuestros días…

Tres citas significativas y siempre actuales de Pablo VI:

"La Buena Nueva debe ser proclamada en primer lugar, mediante el testimonio…que comporta *presencia, participación, solidaridad* y que es un elemento esencial, en general al primero absolutamente en la evangelización…*Todos los cristianos están llamados a este testimonio* y, en este sentido, pueden ser verdaderos evangelizadores…" (Pablo VI, Evangelización 21: Importancia primordial del testimonio). **"**Para la Iglesia *el primer medio de evangelización* consiste en un testimonio de vida auténticamente cristiana... 'El *hombre contemporáneo escucha más a gusto a los que dan testimonio que a los que enseñan, o si escuchan a los que enseñan, es porque dan testimonio'* (Pablo VI, EN 41: "El testimonio de vida"). *"*Hoy más que nunca *el testimonio de vida s*e ha convertido en una condición esencial con vistas a una eficacia real de la predicación… Sin esta marca de santidad, nuestra palabra difícilmente abrirá brecha en el corazón de los hombres de este tiempo. Corre el riesgo de hacerse vana e infecunda**.** (Pablo VI, En n76: "Testigos auténticos"). Testimonio personal y comunitario…Santidad 'comunitaria'… Comunidades 'santas', que viven como actitud permanente la espiritualidad de la comunión, la espiritualidad del Reino de Dios…!

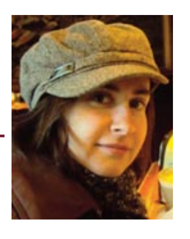
"BUSCAD PRIMERO EL REINO DE DIOS Y SU JUSTICIA": EL GRAN DESAFÍO

"Ante los grandes problemas de la injusticia (en nuestro tiempo) hay que actuar con valor y sin demora. La injusticia, con sus secuelas de desigualdad, dependencia, pobreza, marginación y exclusión, es el problema de la humanidad en nuestros días…-" (Benedicto XVI, "Deus caritas est" n 20, citando la Populorum Progressio de Pablo VI). "Además, una situación de injusticia como la que vivimos afecta de forma directa a la imagen y comprensión de Dios-Padre-Madre y Comunión de Amor…"(Mt 25, 35; Lc 7, 22)". "Los cristianos estamos llamados a construir la comunión desde el horizonte de la Trinidad, no podemos vivirla sin que nos importe la situación de los "otros", los diferentes, los excluidos, los de otro Continente, los de otra Religión...Esto nos exige *recuperar la capacidad humanizadora, la dimensión social de la fe cristiana…*" (Encuentro Ecuménico de Córdoba, 22-24.V.2009: *"Promocionar el ecumenismo del amor y de la solidaridad").*

A MODO DE 'CONCLUSIÓN'

"…Continuemos con confianza en el camino, anhelando el momento en que, con todos los discípulos de Cristo sin excepción, podamos cantar juntos con voz clara*: « Ved qué dulzura, que delicia, convivir los hermanos unidos » (Sal* 133,1)" (Juan Pablo II, NMI 48: "Testigos del amor – Campo ecuménico"). *"*Ésta es una tarea que nos hace temblar si nos fijamos en la debilidad que tan a menudo nos vuelve opacos y llenos de sombras. Pero es una tarea posible si, expuestos a la luz de Cristo, sabemos abrirnos a su gracia que nos hace hombres nuevos". (Juan Pablo II, "Al comienzo del Nuevo Milenio", 54 "Diálogo y misión"). R

Loida Lázaro*



OTRA HISTORIA DE CÁRCEL

The Shawshank Redemption (aquí conocida como *Cadena Perpetua*) entra en mi *top* privilegiado de películas favoritas. Morgan Freeman y Tim Robbins son los presos protagonistas de esta película escrita y dirigida por Frank Darabont en 1994, que interpretan magistralmente una historia de amistad, supervivencia y lucha por conseguir la libertad… sin volverse *loco* durante el camino. Claro que yo he sido siempre muy fan de estas películas de cárceles. Ver cómo meten al preso en la prisión (y ya sabemos que muchos de ellos son inocentes), cómo es su día a día, la aparición de los tipos duros, los *malotes* (normalmente los peores suelen ser los guardias), el tema de la comida (uff, normalmente el *menú* deja bastante que desear) y por supuesto, y aquí reside lo mejor de las películas carcelarias, esos ingeniosos proyectos de fuga, porque, no nos engañemos, el tema FUGAS es lo mejor de este tipo de películas.



Nelson Mandela también tuvo su propia historia carcelaria. Estuvo entre rejas 27 años seguidos en 3 prisiones diferentes. En 1962 fue detenido y condenado a prisión por salir de forma ilegal del país e incitar a la huelga. Un año después, como líder del brazo armado de CNA, el partido Congreso Nacional Africano (por aquel entonces clandestino), fue sentenciado a cadena perpetua.

Mandela fue sólo una de las muchas víctimas (y la cara más visible) de las duras leyes del régimen del Apartheid, que separaba a los blancos de los negros en Sudáfrica, dotando a los primeros de voz y voto y mayores privilegios. Y a los segundos, como ya sabéis, de casi nada. Las palabras de Nelson en el juicio antes de ser ingresado en la cárcel son muy significativas a la hora de entender su empecinada lucha contra las desigualdades sociales en su país: *"He luchado contra la dominación de los blancos y contra la dominación de los negros. He deseado una democracia ideal y una sociedad libre en que todas las personas vivan en armonía y con iguales oportunidades. Es un ideal con el cual quiero vivir y lograr. Pero si fuese necesario, también sería un ideal por el cual estoy dispuesto a morir".*

Afortunadamente la cárcel no fue su tumba, sino su redención, y un lugar de pleno aprendizaje. Se licenció en Derecho y aprendió afrikáans, una lengua derivada del holandés que es la que utilizaban (y utilizan, porque es oficial) los blancos sudafricanos. Escribía citas, ideas y todo tipo de pensamientos en calendarios, y al final de sus años carcelarios, también en un diario que un viejo amigo de la Universidad le regaló. Impactantes son esas fotos que nos han llegado mostrando en su celda un escritorio lleno de papeles, cuadernos viejos y algún que otro libro. Mandela entendió que la prisión supone una tremenda educación sobre la perseverancia y paciencia y que es "*sobre todo, una prueba del compromiso de uno mismo*". Gracias a sus conocimientos sobre leyes, también pudo defenderse de abusos y acosos dirigidos tanto a él como a otros prisioneros, amenazando con acudir a las leyes y a emprender acciones legales. De esa manera se empezó a ganar el respeto y la admiración de los que estaban dentro de los muros.

He leído en algún periódico que Mandela no aceptó pan ni mejores comidas que otros reclusos de la cárcel. Como preso político, podía vestir mejor que otros encarcelados y eximirse de realizar trabajos forzados, esos en los que hay que arrimar el hombro y coger el pico y la pala. Pero rechazó cualquier tipo de 'privilegio' y expresó que "*cuando todo el mundo fuera tratado igual, lo aceptaría*".

El Mandela *pre cárcel* era un Mandela machista. El Mandela *post cárcel* combate y lucha por la igualdad de la mujer. En Filipos, Pablo y Silas cantaban y oraban. En la cárcel de los años '70, Mandela pensaba y reflexionaba. Leía y estudiaba.

El paso de Mandela por la cárcel tuvo un final feliz. Y a todos nos encantan los finales felices. Salió al mundo exterior transformado, mejor preparado intelectualmente, con las ideas más maduras. Y lo más increíble, sin rencor alguno por aquellos que le condenaron. De hecho, poco después de abandonar la cárcel, invitó a cenar a su casa al mismo juez que le condenó en 1963.

Nelson Mandela no se fugó de la cárcel como el ficticio Tim Robbins en *Cadena Perpetua*. Esperó paciente 27 años para salir de aquellos muros grises y convertirse en probablemente el mejor presidente que tendrá Sudáfrica en mucho tiempo.

Me gustan las historias que suceden en la cárcel. La de Mandela ya está entre mis favoritas. R

* Licenciada en Ciencias de la Información



ANA MEDINA*

HILDEGARDA DE BINGEN: LA MUJER VISIONARIA

Entre todas las imágenes de Hildegarda de Bingen que han logrado atravesar los pliegues del tiempo hasta llegar a nosotros, esta es la que sin duda alguna más ha logrado atrapar mi pensamiento. En ella aparece la propia Hildegarda recibiendo las llamas del Espíritu, que cayendo sobre ella en forma de garras la atrapan en la visión. Se encuentra escribiendo sobre las tablillas de cera el contenido de la misma, en éxtasis. Apenas asomando en la estancia aparece la presencia de un monje, una figura masculina que la vigila con gesto de asombro. No es para menos, Hildegarda es una mujer que en plena Alta Edad Media se alza para emitir un mensaje visionario de contenido profético, dentro de una Iglesia que cree en la caída de la gracia de una Eva pecadora que debe permanecer subordinada al varón. No es menos asombroso el relato que aparece acompañando a la imagen en el libro profético escrito por la propia Hildegarda: *Scivias* (Conoce los caminos) en el que hace una confesión inaudita: su comienzo de vida como visionaria:



"Sucedió en el año 1141 después de la encarnación de Jesucristo. A la edad de cuarenta y dos años y siete meses, vino del cielo abierto una luz ígnea que se derramó como una llama en todo mi cerebro, en todo mi corazón y en todo mi pecho. No ardía, sólo era caliente, del mismo modo que calienta el sol todo aquello sobre lo que pone sus rayos. Y de pronto comprendí el sentido de los libros, de los salterios, de los evangelios y de otros volúmenes católicos, tanto del antiguo como del nuevo testamento, aun sin conocer la explicación de cada una de las palabras del texto, ni la división de las sílabas, ni los casos, ni los tiempos"

En esta misma revelación Hildegarda recibe el mandato divino de escribir y dar a conocer cuanto viera y oyera, ella, una mujer que vivía en un claustro desde los ocho años de edad. Al contemplar los hechos históricos de la Europa del S.XII que habitó Hildegarda, estos nos parecen absolutamente ajenos al mundo en el que moramos. Y es así ciertamente, debemos hacer un ejercicio extraordinario de imaginación para poder lograr entender apenas una pequeña proporción del pensamiento medieval de la época. En el caso de Hildegarda surge un fenómeno especial y extraño adicional. Esa mujer fue un enigma incluso dentro de su propia época: culta, rebelde, visionaria…fue capaz de vencer múltiples obstáculos y prejuicios para lograr cosas inauditas: fundar monasterios, aconsejar y cartearse con papas, reinas y emperadores, escribir tratados científicos, componer música, practicar la medicina, etc.

* Enfermera vocacional y licenciada en Humanidades. En búsqueda de una vida con sentido.

Lo más fascinante de la persona de Hildegarda es que es imposible no sentir hacia ella una especie de conexión con esa vida extraordinaria y plena que ha logrado llegar hasta nosotros. Y esa es precisamente la llave del milagro de Hildegarda de Bingen, el poder saber de su experiencia. Existe una documentación conservada bastante completa sobre su vida y obra, que está constituida por biografía, documentos autobiográficos y más de doscientas cartas. Esta base bibliográfica permite indagar en la personalidad de esta mujer incluso en una época donde era habitual que los autores quedaran ocultos detrás de sus obras. Los abades Ludwig de Trier/Tréveris y Gottfried de Ecternach, encargaron al monje Theoderich una *vita* de la monja. Esta obra es fundamental para aproximarse a Hildegarda, ya que al texto biográfico de Theoderich incorpora en el primer libro el de Gottfried, que lo escribió no por encargo, sino quizás más por devoción y lealtad hacia la visionaria. Gottfried había sido secretario de Hildegarda y por tanto había tenido contacto personal con ella a diferencia de Theoderich, que no llegó a conocerla



El cómo logró Hildegarda indagar el camino para atravesar el pensamiento misógino propio de la época es, a mi parecer, algo que todavía pertenece a la categoría de lo misterioso. La desigualdad histórica intelectual entre hombre y mujer se incrementó gracias a la reforma gregoriana impulsada por el Papa Gregorio VII a finales del S. XI, logrando su apogeo en los S.XII y XIII. Como dice P. L´Hermitte Lecrecq:

> *"Tal vez sea en este siglo XII cuando se ha consumado el divorcio de los sexos, y por un milenio o casi un milenio. La mujer ha quedado encasillada en sus funciones tradicionales, en el servicio a la especie o a Dios, cuando los hombres descubrían maravillados que el mundo era algo a descubrir, todas las aventuras por correr, todas sus experiencias por acumular…" (P. L´Hermitte Lecrecq, 1992: 258)*

La mujer ideal contemporánea de Hildegarda y que se refleja en la literatura de la época debe habitar un espacio interior y privado (casas o monasterios), impulsar el desarrollo de su alma despreciando su cuerpo, ser sobria en el vestir, el comer, en sus gestos y también de palabra. El trabajo la alejará de los peligros del maligno que se aloja en lo ocioso y la impulsa a la desobediencia y a la pérdida de la castidad.

Hildegarda de Bingen nace en 1098 en la aldea de Bemersheim, cerca de Maguncia en el Palatinado, región que ocupa el oeste de Alemania y que por aquel entonces constituía el Sacro Imperio Romano Germánico. Es la décima y última hija de Hildebert von Bermersheim y de Mechtild. Sus padres, pertenecientes a la nobleza del lugar deciden entregarla como "diezmo" para el servicio de Dios. En aquellos días reina como emperador Enrique IV, sometido a múltiples líneas de tensión política. Por un lado debe enfrentarse continuamente a los señores feudales que poseen los territorios del lugar y que se resisten a ser gobernados y ceder sus privilegios ante la figura de un rey o emperador. Por otro, la sombra de una Iglesia que desea ampliar su dominio más allá de la dimensión espiritual se cierne también sobre él. En 1095, tres años antes del nacimiento de Hildegarda, el papa Urbano II lanza la Primera Cruzada para la reconquista de los Santos Lugares, en manos musulmanas desde el S. VII. En esa empresa se embarcarían tanto reyes y nobles que querían frenar el afán conquistador del turco, como muchedumbres de desheredados y fanáticos perseguidores de las indulgencias prometidas por el pontífice, esperanzados ante la posibilidad de ganar fortuna en semejante aventura. Muchos de estos cruzados,

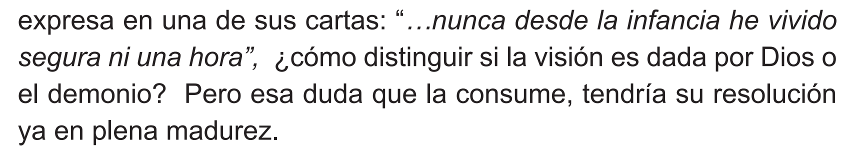
sometidos a condiciones extremas de frío, calor desértico, hambre y enfermedad, morirían en masa sin llegar si quiera a poner un pie en los Santos Lugares de su veneración.

En ese contexto violento, de una religiosidad palpitante en cada una de las acciones cotidianas del hombre, Hildegarda es confiada al servicio de Dios. Era una niña enfermiza que desde que tuvo capacidad para hablar relataba cosas que escapaban a la percepción común. En la obra de Theoderich von Echternach, es la propia Hildegarda quien narra su primera experiencia de visión:

> *"A los tres años vi una luz tal, que mi alma tembló, pero debido a mi niñez nada pude proferir acerca de esto. A los ocho años fui ofrecida a Dios para la vida espiritual, y hasta los quince vi mucho y explicaba algo de un modo muy simple. Los que lo oían se quedaban admirados, preguntándome de dónde venía y de quién era…"* (Vida, Libro II, Visión primera, p.51).

Entre estos breves apuntes biográficos y su reaparición a los cuarenta y dos años como transmisora de la visión divina, la voz de Hildegarda desaparece. Desconocemos por tanto cuáles serían sus sentimientos al verse separada de sus padres y someterse a la disciplina del claustro. Pero sin duda alguna, su capacidad visionaria le trajo momentos de angustia, sufrimiento físico y profunda soledad. Cuando acude en consejo al poderoso Bernardo de Claraval, reformador y fundador de la nueva orden del Císter sobre si debe escribir y dar a conocer sus visiones, le





expresa en una de sus cartas: "*…nunca desde la infancia he vivido segura ni una hora",* ¿cómo distinguir si la visión es dada por Dios o el demonio? Pero esa duda que la consume, tendría su resolución ya en plena madurez.

Cuenta Gottfried como a los ochos años, Hildegarda es recluida en San Disibodo *"al cuidado de una piadosa mujer entregada a Dios llamada Jutta".* Ella la educaría en la humildad y el salterio, recalcando que no la prodigó mayor enseñanza (de esta forma se resaltaría el mensaje de Hildegarda como algo que proviene directamente de Dios, y su erudición más producto de una acción milagrosa que obra de su intelecto). La investigadora Isabel Torrente Fernández, se pregunta si el saber de Hildegarda von Bingen puede rastrearse hasta una línea de transmisión del saber femenino que pasa por la viuda Uda, maestra de Jutta, y desde la propia Jutta a Hildegarda. Es innegable que existen paralelismos entre la vida de maestra y discípula. Ambas eran hijas de familias nobles reconocidas. Jutta, tras superar una enfermedad a los doce años que pone en riesgo su vida, había prometido a Dios que en caso de ser curada se entregaría a una vida santa. Cuando esto sucede se convierte en discípula durante tres años de la viuda Uda, una mujer que vive "en hábito se santa religión". Inicialmente, Jutta deseaba emprender una vida de peregrinación errante, pero ante la oposición de su hermano y los prelados que la aconsejan (quien sabe de las presiones que recibió para oponerse a sus deseos), toma un camino totalmente opuesto. A los veinte años de edad, en el 1111, hace profesión de vida monástica y se encierra junto con otras dos mujeres en una dependencia del monasterio de monjes benedictinos de San Disibodo. En aquellos tiempos era común que los monasterios fueran dúplices y acogieran tanto a monjes como monjas. Por supuesto vivían en edificios separados, pero dentro de un mismo recinto. Esta convivencia tenía como fin reportar beneficios recíprocos: las mujeres obtenían protección ante la violencia habitual en aquellos tiempos, y a cambio, ellas y sus siervas, se ocupaban de las tareas tradicionalmente femeninas: cocinar, limpiar, tejer, bordar, etc. Sin embargo, con el tiempo, este intercambio tan productivo dio

lugar a una limitación de los movimientos de la mujer en el monasterio, pasando los abades a controlar administrativamente las dotes de las monjas, impidiéndolas el cuidado de los enfermos varones y limitando también su papel en el culto.

En el caso de Jutta, esta aparece como ferviente cumplidora de la regla de San Benito: obediencia, humildad, oración y trabajo manual. Pero Jutta da un paso más allá de esto y se somete a castigos corporales que se auto-infringe a través de un cilicio o cadena que clava en su carne sujeta a la cintura. Además se niega a comer carne y recita los salmos con los pies desnudos incluso en el pleno invierno alemán. La fama de la sabiduría de Jutta se expande, y gentes de múltiples lugares y condiciones sociales acuden a ella para pedirle consejo o ser curados de sus enfermedades (cosa que conseguía con tan sólo imponer sus manos). Hildegarda lograría igual que Jutta, una gran fama en vida y a ella acudirían en consejo incluso reyes y papas. Pero lo más sorprendente de la semejanza entre ambas, es que Jutta también tenía ciertas capacidades proféticas. ¿De dónde procedería la orientación mística que sin duda alguna Jutta transmitió a Hildegarda y que probablemente adquirió de la viuda Uda? Quizás nunca obtendremos la respuesta a esto, pero en esta incógnita se vislumbra una tradición ascética y una vivencia religiosa más ancestral que quizá fuera transmitida a través de una línea femenina.



En 1136, cuando muere Jutta, Hildegarda tiene treinta y ocho años (una edad en la que la gran mayoría de las mujeres de su tiempo han fallecido o se encuentran próximas a ello) y se hace cargo como abadesa del grupo monacal femenino. Y unos años más tarde, tiene lugar el suceso más fundamental de su vida:

> "*Entonces, en aquella visión fui obligada por grandes dolores a manifestar claramente lo que viera y oyera, pero tenía mucho miedo y me daba mucha vergüenza decir lo que había callado tanto tiempo […] En esta visión comprendí los escritos de los profetas, de los Evangelios y otros santos y filósofos sin ninguna enseñanza humana y algo de esto expuse, cuando apenas tenía conocimiento de las letras, tal y como me enseñó la mujer iletrada" (Vida,* Libro II, Visión primera, pp.51-52).

Varios son los hechos que caracterizan la visión de Hildegarda. En primer lugar, que el incumplimiento de la misión otorgada, esto es, revelar la voz de Dios, conlleva para Hildegarda la enfermedad y el dolor (lo mismo ocurrirá cuando le sea ordenado independizarse del monasterio de Disibodenberg y marchar a Rupertsberg). Otro rasgo a señalar es la perturbación y el miedo que origina en Hildegarda tener dichas visiones, al no estar segura de su origen divino o maligno, como hemos comentado antes El tercero será el uso de su condición de mujer como escudo y medio de asegurar que no es ella, una *paupercula forma femínea* (pobre forma femenina), quien dicta el mensaje. Ella es únicamente una mera transmisora. Su confesión de humildad y la declaración de no hablar por sí misma, sino por "*Aquel que le hizo ver lo que ve y de lo cual no puede omitir ni alterar nada*" lograrían garantizar su capacidad profética y ser mirada por los hombres poderosos de la Iglesia con mayor indulgencia. Pero opino que existen pocas dudas sobre la capacidad intelectual de Hildegarda, quien dominaba el latín eclesiástico, la lectura de la Biblia, los Padres Latinos y otros autores, así como textos científicos antiguos resumidos en enciclopedias latinas.

Tras las primeras reticencias, Hildegarda es instada por su consejero Volmar a poner en manos de su abad los escritos de sus visiones. Éste a su vez lo pone en conocimiento del arzobispo Enrique de Maguncia, quien al estar reunido en el concilio

de Trier junto a Bernardo de Claraval y el pontífice Eugenio III. Expuesto el caso de Hildegarda ante el papa, Bernardo la apoya (ya existía entonces una relación epistolar entre ellos) y la abadesa no obtiene únicamente la autorización papal, sino que éste la insta a escribir y divulgar sus visiones.

Se abre entonces una década de oro para Hildegarda, desde 1141, cuando comienza la escritura y difusión de su obra. Dentro de su producción profética o visionaria encontramos tres libros: *Scivias (1141-1151)* (Conoce los caminos), *Liber vitae meritotum (1158-1163)* (Libro de los méritos de la vida) donde narra el combate de vicios y virtudes, y el *Liber divinorum operum (1163-1174)* (Libro de las obras divinas) en el que al igual que hizo en *Scivias*, sigue el patrón consistente en describir la visión y la audición de la voz divina que interpreta la visión.

Pero su obra no se limita a esta escritura profética, sino que también compone música, destacando *Symphonia armonie celestium revelationum*, un ciclo de setenta canciones litúrgicas dedicado a Dios Padre, la Virgen, el Espíritu Santo, los santos y las jerarquías celestiales. Al igual que en el caso de las visiones, Hildegarda trata de hacer "desaparecer" su autoría de la composición y nos dice que la música le ha sido revelada: "*también compuse cantos y melodías en alabanza a Dios y a los santos sin enseñanza de ningún hombre, y los cantaba, sin haber estudiado ni neumas ni canto".* Pueden ustedes en la actualidad escuchar magníficas interpretaciones de sus composiciones. La belleza y pureza de las voces femeninas aún tienen el poder de lograr convocar al que lo escucha a un clima de silencio y reflexión. Hildegarda llega incluso a crear un alfabeto nuevo de veintitrés caracteres junto con un glosario de novecientos nombres inventados para seres celestiales y terrenales. Todo ello guarda relación con su producción musical en la obra más misteriosa de Hildegarda: *Lingua ignota,* que escribe en torno a 1150.

Es importante que tengamos en cuenta, que Hildegarda de Bingen pertenece a una época en la que las disciplinas intelectuales no aparecen estancas unas de otras, sino que existe una globalidad cultural en la que la medicina y la música se hayan inmersas en el pensamiento teológico. Esto la permite ser a la vez poetisa, teóloga, compositora musical y también médica y naturalista. Por este motivo, llama también la atención el interés de Hildegarda por la medicina terapéutica. Escribe al respecto dos obras médicas: *Physica* (o "Libro de medicina simple") y *Causae et Curae* (*"Libro de la medicina compleja"*). Parece que los conocimientos que allí aparecen son fruto de un alto grado de observación de la naturaleza que rodeaba a Hildegarda y las prácticas médicas que ella misma llevó a cabo al estar en contacto con la enfermedad y sus síntomas. En estos escritos muestra que su concepción del hombre, aunque no separada totalmente de la dualidad tradicional teológica cuerpo-alma, intenta alcanzar una visión más integradora de la personalidad que se expresa tanto a través de la salud como de la enfermedad. El conocimiento del organismo femenino que trasluce la obra de Hildegarda, es de una aproximación sin prejuicios, basado en la observación y atención de las muchas mujeres a las que atendió. Como la mayoría de los moralistas de la época pensaba que la castidad era siempre la mejor condición de entrega física. Cuando habla sobre los que habitarán el paraíso final, menciona a vírgenes y viudas, pero no a las casadas. A pesar de ello cree que existe una complementariedad de la mujer con respecto al hombre en el plano biológico, que es análoga a la que existe entre lo masculino y lo femenino en todo el universo para conseguir la armonía cósmica designada por Dios.

Pero Hildegarda, aún detrás de ese manto de "mujer miserable" y *"paupercula femina",* no logra engañar a un lector perspicaz. Fue una mujer de gran rebeldía que jamás fue complaciente ante aquellos que intentaron ejercer su poder sobre ella. Esta fuerza suya la llevó a hacer algo totalmente inaudito para una mujer: predicar al

pueblo y al clero en templos y plazas. Exhortaba contra la herejía de los cátaros y recriminó con gran dureza a los canónigos y clérigos su corrupción y su falta de piedad. Le preocupaba la libertad de la Iglesia ante el poder temporal. Estas predicaciones la llevaron a realizar al menos cuatro viajes fuera de los muros del convento cuando se encontraba ya en edad avanzada y con una salud extremadamente debilitada. Pero el tesón de Hildegarda siempre fue un fuego inagotable en ella que la llevó a independizarse del monasterio de Disibodenberg para fundar otro en Rupertsberg, cerca de Bingen, junto al Ring, siguiendo los mandatos de una de sus visiones.

Incluso al final de su vida, a los ochenta años, Hildegarda tiene que seguir luchando y enfrentarse a la excomunión. La abadesa había dado permiso para sepultar en la iglesia de su monasterio a un joven noble excomulgado pero que antes de morir se había confesado y arrepentido. El clero de Maguncia, aprovechando la ausencia del arzobispo, sin duda molestos ante el grado de influencia y poder alcanzado por Hildegarda (así como las no desdeñables donaciones logradas por los peregrinos que acuden a visitarla), deciden obligarla a desenterrar el cuerpo bajo pena de excomunión para ella y su comunidad. Ni siquiera en esos momentos, enferma y al final de su vida, Hildegarda se deja vencer y se niega a obedecer las órdenes del clero. Les manda una carta en la que usando sus visiones les amenaza con el castigo divino. Parece que una de las cosas que más apenaron a la abadesa de la sentencia recibida fue la prohibición de los cantos en su monasterio: para ella el silencio de la música suponía la oscuridad del alma. Pero Hildegarda contaba con grandes apoyos eclesiales y de la nobleza, logrando finalmente doblegar al clero de Maguncia, y levantándose la pena de excomunión para la abadesa y su comunidad.

Hildegarda de Bingen muere el 17 de septiembre de 1179, acompañada por sus monjas en el monasterio que fundó en Rupertsberg. Theoderich, su biógrafo nos cuenta que se produjeron signos celestiales acompañando su muerte: "…*dos arcos muy brillantes y de diversos colores aparecieron en el cielo y fueron dilatándose hasta alcanzar la achura de una vasta meseta…"* El verdadero milagro de Hildegarda es que sus palabras hayan llegado hasta nosotros a través de los siglos, y que sus visiones nos lleven a contemplar una armonía del universo en el que hombres y mujeres sean considerados igualmente dignos de formar parte de él.

BIBLIOGRAFÍA

Avenatti de Palumbo, C.I. *¿Visionaria o mística? Hildegarda de Bingen en la encrucijada de lenguaje y experiencia del misterio cristiano.* Rev. Teología, tomo XLIX, nº 108, Agosto 2012, pp.11-24.

Caso, A. *Las olvidadas.* Ed. Planeta, 2007, pp.31-121.

Góngora D., M.E. *Escritura e imagen visionaria en el "Liber divinorum operum de Hildegarda de Bingen".* Rev. Teología y Vida, Vol, XLVI (2005), pp. 374-388.

Lértora Mendoza, C.A. *Hildegarda de Bingen, La tensión cuerpo-alma y la personalidad humana.* Rev. Española de Filosofía Medieval, 13 (2006), pp. 31-46

L´Hermite Lecrercq, P. *Las mujeres en el orden feudal (s.XI y XII), Historia de las mujeres en Occidente, Vol. II: La Edad Media* (bajo la dirección de G. Duby y M. Perrot), Madrid, Taurus, 247-299

Solé, G. *La mujer en la Edad Media: Una aproximación historiográfica.* Anuario filosófico, 1993 (26), 653-670.

Torrente Fernández, I. *Algunas consideraciones sobre la figura de Hildegarda von Bingen.* Rev. Territorio, Sociedad y Poder, nº4, 2009, pp. 131-150

Vida y visiones de Hildegarda von Bingen. Edición y traducción del latín de Victoria Cirlot. El Árbol del Paraíso, Ediciones Siruela, 2009.

Propósitos para el 2014



Sonia Lospitao*

Comienza un nuevo año. A pesar de que los días son más cortos, la cuesta de enero y la subida de la luz amenazan más que nunca, y no nos sentimos del todo bien con esos excesos navideños, el principio del año siempre nos trae un nuevo comienzo. Es el momento ideal para renovar ilusiones, sentir ganas de cambio, recuperar la esperanza y encontrar nuevas motivaciones.

¿Cuáles son tus propósitos para el 2014? Si todavía no lo tienes muy claro, aquí tienes algunas ideas que no cuestan dinero y están al alcance de cualquiera. ¡Feliz 2014!

1. Ríete más. La risa es sana, trabaja los músculos abdominales y reduce las hormonas del estrés.

2. Más lectura y menos tele. No se trata de comprar más libros, las bibliotecas están llenas de ellos. Apaga la tele, no sólo ahorrarás en el recibo de la luz, aprenderás mucho más.

3. Dedica tiempo a tus seres queridos. Aunque suene a cliché, la vida aquí son dos días… ¡y mejor aprovecharlos con los que más te quieren!

4. Dedícate tiempo a ti misma/o. Duerme una hora más, date un baño con burbujas, tírate al sofá a leer, haz lo que te guste hacer. Busca el tiempo y dedícatelo cada semana. Porque tú lo vales y te lo mereces.

5. Sé agradecida/o. Cada mañana da gracias a Dios al menos por 3 cosas en tu vida. Pueden ser las mismas o diferentes cada día. Empieza el día pensando en positivo. Verás todo lo que ya tienes en lugar de obsesionarte con lo que no tienes.

6. Aprende a decir NO. Si no quieres hacer algo, no lo hagas. Así de sencillo. Olvídate de lo que piensen los demás, no lo hagas por obligación ni compromiso. Intenta decir NO, verás que no es el fin del mundo.

7. Haz ejercicio físico. Y si el deporte no es lo tuyo, sal a pasear, correr, bailar, patinar… ¡muévete! Tu cuerpo te lo agradecerá.

8. Menos es más. Deshazte de cosas que no necesites. Limpia tu armario, toda esa ropa que ya no te venga o que haga años que no te pones, dónala a cualquier ONG para que la ofrezcan a quien la necesite. Haz espacio para que entren nuevas cosas en tu vida.

9. Bebe más agua. Dicen que el cuerpo humano está compuesto entre el 70-90% de agua, y no de coca cola, ni de café, ni de alcohol… Más claro, agua.

10. Ora. Lo que el mundo llama "meditación" es algo que toda/o cristiana/o ya conoce y practica a diario. La oración no es sólo terapéutica y relajante, sino que nos conecta con nuestro creador. Como dice 1ª Tesalonicenses 5:17, oremos sin cesar.

*Licenciada en Comunicaciones

Emilio Lospitao

¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas…! (Mateo 23:37).

Este pesimista lamento en boca de Jesús evoca dos exclamaciones más suyas, estrechamente relacionadas: una, en Getsemaní, bajo la tenue luz de una Luna llena: "*Padre, si quieres, pasa de mí esta copa…*" (Luc. 22:42), la otra, agonizando en la cruz: *"Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?"* (Mar. 15:34). Pero estas evocaciones las dejamos para Semana Santa.

Una tercera evocación la encontramos en Lucas 13:33, procedente de la fuente "Q" (de cuyo texto ya hicimos una breve reflexión en *Restauromanía*, nº 11 – Julio 2013): *"… porque no es posible que un profeta muera fuera de Jerusalén"*.

Posiblemente, esta expresión fuera una cantinela que venía de muy atrás en la historia de Israel. Casi todos los profetas se enfrentaron con el poder político y religioso de Israel. El resultado de dicho enfrentamiento fue, sistemáticamente, la cárcel e incluso la muerte. Fue de tal manera así que la historia daría cuenta de ello mediante la exclamación: "*porque no es posible que un profeta muera fuera de Jerusalén"*. Y Jesús la utilizó. El dramatismo de la afirmación lucana, *"Cuando se cumplió el tiempo en que él había de ser recibido arriba, afirmó su rostro para ir a Jerusalén" (Luc. 9:51)*, radica en que Lucas anticipa al lector atento qué ocurrirá en Jerusalén. Era el último viaje que Jesús haría a la capital del reino judío. A esa altura de su ministerio Jesús sabía lo que podría ocurrir. Son muy verosímiles los avisos programáticos de Marcos: *"He aquí subimos a Jerusalén, y el Hijo del Hombre será entregado" (8:31s; 9:30s; 10:32s)*.

Decir, simplemente, que Jesús "*tenía que morir*" (¡para salvar nuestras almas e ir al cielo!) es saltarse olímpicamente la biografía histórica de Jesús, subvalorar la confrontación con los poderes religiosos y políticos que su ministerio originó, e ignorar el alcance político-social de las Buenas Nuevas que proclamaba. Humanamente hablando, los poderes institucionalizados (Roma y el Sanedrín judío) lograron sus propósitos: matar al (revolucionario) profeta. Los profetas, todos los verdaderos profetas (¡y Jesús también lo fue!), molestan, porque denuncian a los poderes que deshumanizan y alienan a las personas. Pero Jesús de Nazaret –como todos los profetas, aunque silenciados, encarcelados y asesinados– triunfó en su muerte. Los profetas dejaron sus mensajes de denuncia y sus vidas como ejemplos para la posteridad. De sus ejemplos surgieron seguidores (discípulos) dispuestos a ofrecer sus vidas y sus ideales por la Buena Noticia: el reinado de Dios, que es siempre "subversivo".

"Jerusalén" –o sea, los "centros de poder institucionalizados"– seguirá silenciando, encarcelando y matando a los profetas; pero con ello solo desparrama sus semillas en tierra siempre fértil.



Por Charo Rodríguez Fraile

LA VIDA

La vida es otra cosa,
no es poesía,
ni canciones o música en las calles
manchadas por la prisa.

Aunque, a veces,
la vida se desprende
de un árbol que resiste en el camino,
del cielo sin humo de los campo,
del silencio que queda
después que se ha marchado el autobús
o de un niño que gasta su energía
en darle una patada a su balón.

A veces la vida nos sorprende
desde ojos que deshielan la mirada,
unas manos mirando enamoradas,
un saludo al pasar, fugaz encuentro,
una conversación inesperada.

A veces, la vida nos alcanza
desde un hombre que se dobla
bajo el peso del trabajo,
desde el sueño que repone
las mañanas cansadas,
el dolor que me recuerda que soy hombre,
desde el aire que nos deja la esperanza.

Quizás la vida vive,
como el verso detrás de las palabras,
detrás de todo aquello que vivimos.
Quizás la vida vive y nos espera
invisible en el aire que respiro.

Quizás la vida vive y nos espera,
espera ser mirada
y descubrirse.



Adrián González de Luís
charmer43@gmail.com



LA VOZ

–Todo irá bien.

La suave voz femenina me animaba a aguantar a pesar de mis dudas. Sentía que las fuerzas me abandonaban de forma irremediable, aunque la ternura que desprendían sus palabras me infundieran las fuerzas que no poseía.

Así es como uno aprende a apreciar hasta dónde puede llegar el límite real de nuestras propias fuerzas. Forzando más allá de donde pensamos que se encuentra. Decidí seguir pese a que, para mí, aquel esfuerzo simulara una travesía por el desierto más inhóspito jamás conocido. Paso a paso continué abriendo una senda cuyo final desconocía, tan solo en la búsqueda de una finalidad que supuse cierta, movido por la fe ciega y el amor por quien portaba la voz más dulce que nadie nunca escuchara. No necesitaba saber más.

–Aguanta corazón. Sé que tú puedes.

Y yo estaba dispuesto a cumplir sus deseos. Obligué a mis pies a continuar hacia delante. Ellos me gritaban que parara, que el castigo comenzaba a ser excesivo; pero mi voluntad ignoraba sus gritos.

Ningún desierto ni paraje, por muy desolador que pudiera manifestarse, apagaría la llama que ardía en mi interior y que me empujaba a poner en liza todos mis recursos. Tropecé y a punto estuve de caer, pero logré mantenerme en pie, decidido, resuelto, dueño de una férrea e indomable voluntad,capaz de sortear cualquier obstáculo.

O eso creía. Apenas lograba arrastrar los pies por una superficie que juraría cada vez más pegajosa y empeñada en atraparme con su tela de araña. Por fin, los deseos no fueron suficientes y caí desplomado sobre la acolchada superficie, incapaz de sublevarme durante más tiempo a mis propios límites. Lloré desconsolado por la frustración e intenté levantarme de nuevo. No pude, clamando por ello de desesperación.

–Tranquilo, mi niño. No llores más.

La voz volvió a arrullar el aire cerca de mis oídos, acogiéndome entre sus cálidos brazos. Una calma repleta de ternura me envolvió y conocí, por fin, a dónde me llevaba la senda que recorrí con tanto esfuerzo. Al amor de mi madre. Y también, quizá sin ser consciente de ello, a que la finalidad del hombre siempre es vencerse a sí mismo.

"He experimentado humillación, palizas e insultos tanto de gente que conozco como de gente que no conozco, pero me gustaría que la gente a mi alrededor aprendiera que soy un ser humano como otro cualquiera, ¡y que mi orientación sexual no me hace distinto a ellos!"



El 80% de los estudiantes homosexuales se siente amenazados en sus centros. El 66% de los encuestados oculta su orientación sexual por miedo. La comunidad transexual es la que refleja mayor nivel de marginación. Un 26% ha sido "agredido o amenazado con actos de violencia" (Informe de la UE).

El informe supone la mayor encuesta realizada hasta la fecha sobre el grado de discriminación que sufre el colectivo LGTB.

El 80% de los estudiantes y universitarios homosexuales, transexuales o bisexuales de la Unión Europea y Croacia se han sentido intimidados o amenazados en sus centros de enseñanza, según un informe de la Agencia Europea de Derechos Fundamentales (FRA) que se presenta hoy (17/05/2013). El informe supone la mayor encuesta realizada hasta la fecha sobre el grado de discriminación que sufre el colectivo LGTB (lesbianas, gais, transexuales y bisexuales) en la UE.

"Descubrimos que más del 80% de los encuestados en todos los países señaló haber sido objeto de comentarios negativos o intimidaciones en el área educativa", lamentó Dennis van der Veur, uno de los portavoces de la FRA, durante la presentación de un adelanto del informe en la sede de esta agencia en Viena. Según la FRA "los Estados miembros han de garantizar que los alumnos LGTB se sientan seguros en dichos centros, por lo que habría que poner en marcha campañas de sensibilización, así como políticas contra el acoso homófobo".

Ocultan su orientanción

El 66% de los estudiantes encuestados, desde bachilleres a universitarios, confesó que ocultan su orientación sexual en los centros de enseñanza a los que acuden.

Los resultados del sondeo, realizado a 93.000 personas entre abril y junio del pasado año, también señalaron que un 26% de los consultados ha sido "agredido o amenazado con actos de violencia en los últimos cinco años". Los incidentes se produjeron en su mayoría en el exterior de lugares públicos, y la víctima no conocía a los autores, que suelen actuar en grupo y por lo común de hombres. No obstante, en el 7% de los incidentes violentos del último año previo a la encuesta, el autor había sido un miembro del entorno familiar o doméstico del encuestado. Por otro lado, el 19% de los participantes admitió haberse sentido discriminado en el entorno laboral o a la hora de buscar un trabajo. De todos los grupos que respondieron a la encuesta, los de la

comunidad transexual son los que reflejaron un mayor nivel de marginación y denunciaron haber sido objeto de los índices de violencia más elevados. La FRA explicó que el objetivo de dar a conocer estos datos es "subrayar la necesidad de promover y proteger los derechos fundamentales de las personas LGTB, de manera que éstas también puedan llevar una vida digna".

Aunque la UE está basada en valores de igualdad y respeto, tres cuartas partes de todos los encuestados LGBT consideran que la discriminación por motivo de la orientación sexual de una persona está muy extendida en el país en el que viven. Tanto es así, que casi la mitad de los encuestados consideran que la utilización de expresiones ofensivas sobre las personas LGBT por parte de los políticos está generalizada en sus países de residencia. Dos terceras partes procuran no ir de la mano de su pareja del mismo sexo en público por temor a ser agredidos, amenazados o acosados por ello. Esta proporción es de tres cuartas partes entre los encuestados varones gays o bisexuales.

Día internacional contra la homofobia

Con todo, el presidente del Parlamento Europeo (PE), Martin Schulz, ha afirmado que el historial del respeto a los derechos humanos de la Unión Europea (UE) solo será satisfactorio cuando haya derrotado la homofobia. En el Día Internacional contra la Homofobia, el socialdemócrata alemán afirmó que la discriminación de la comunidad Lésbica, Gay, Bisexual, Transgénero y Transexual (LGBT) en algunos países de Europa "sigue siendo preocupante", pese a recientes avances para solventar este problema."En el Parlamento Europeo creemos que se debe hacer más a nivel europeo" para luchar contra este trato discriminatorio, por lo que Schulz ha vuelto a pedir por quinta vez a la Comisión Europea (CE) que "elabore una estrategia europea integral para defender los derechos de las personas LGBT en la Unión". La encuesta permitió a los participantes escribir un comentario personal para relatar de primera mano las experiencias vividas. Uno de los transexuales consultados, de 29 años de edad y de nacionalidad búlgara, narró:"He experimentado humillación, palizas e insultos tanto de gente que conozco como de gente que no conozco, pero me gustaría que la gente a mi alrededor aprendiera que soy un ser humano como otro cualquiera, ¡y que mi orientación sexual no me hace distinto a ellos!".

http://www.elmundo.es/elmundo/2013/05/17/union_europea/1368770180.html.

LA JUNTA DE ANDALUCÍA EXPEDIENTA AL COLEGIO SAN PATRICIO DE MÁLAGA POR DISCRIMINAR A UNA NIÑA TRANSEXUAL

La Consejería de Educación iniciará un expediente por el conflicto sobre la escolarización de una menor transexual en el colegio San Patricio de Málaga que podría acabar con la retirada del concierto al centro si se demuestra que ha incumplido las obligaciones del acuerdo en vigor.

El responsable de Educación, Luciano Alonso, aseguró este sábado en Málaga que el Gobierno andaluz "no va a dejar que se produzcan discriminaciones por razón de identidad sexual en un colegio público o concertado". El consejero recordó la obligación de la Administración de velar por la dignidad de los niños y su escolarización en igualdad.

La familia de la menor transexual, de 7 años, reclama que el colegio no discrimine a la alumna, a la que la Fundación Diocesana de Enseñanza Santa María de la Victoria no permite, entre otras cosas, vestir el uniforme femenino. Alonso justificó la necesidad de tomar medidas en este caso en que se han lesionado los derechos de un menor y el centro ha usado informes médicos y privados que aportó la familia para intentar resolver el conflicto en otras instancias.

Educación mantiene que existe un "claro incumplimiento" de las instrucciones de procedimiento emitidas por la Junta que se sustentan en informes clínicos y psicológicos, así como en las recomendaciones de la Fiscalía. Además, según el consejero el centro "ha obstruido la labor de la inspección educativa", por lo que se iniciará un expediente para determinar si el centro ha incumplido las obligaciones de su concierto con la Administración.

Alonso hizo hincapié en la importancia de la dignidad de cualquier niño y ha asegurado que la consejería va a poner "todos los instrumentos a su alcance" para impedir sostener con fondos públicos conductas que son absolutamente reprochables".

http://ccaa.elpais.com/ccaa/2013/12/14/andalucia/1387027098_657076.html

¿A qué edad puedes descubrir si un niño es transexual?

A los seis años un niño ya tiene muy claro cuál es su identidad sexual y de género. Incluso antes. El conflicto surge cuando el pequeño no siente el género que posee físicamente y se identifica más con el sexo opuesto. Como le ha ocurrido a tres niños transexuales de Málaga (de 6, 8 y 9 años) cuyas familias han pedido que sean llamados en clase con el nombre del género que sienten y que puedan llevar el uniforme acorde a ese sexo, además de elegir el aseo que quieren utilizar.

Mientras, la Consejería de Educación ha dictado que se apliquen pautas para que sea respetada la identidad de género de estos niños, algo que dos de los centros han acatado, en el tercero el conflicto se ha despertado entre los padres. Se trata de un colegio concertado religioso que pertenece la Fundación Diocesana de Enseñanza Santa María de la Victoria. Unas cien familias de los 800 alumnos que asisten a este centro han enviado una carta a la Consejería de Educación en la que le piden que retire esas directrices.

Poco se conoce sobre el trastorno de la identidad sexual en la infancia. No deja de ser un asunto tabú y, hasta ahora, pocos casos llegan a las consultas de los psicólogos. «El problema de estos niños es cuando sufren un rechazo social por parte de la escuela, por ejemplo, porque no pueden vestir el uniforme del género con el que se identifican», explica Laura Aut, psicóloga infantojuvenil de Isep Clínic Barcelona.

Sufren ansiedad y miedos

No ser llamados por el nombre de género con el que se identifican, o no utilizar las ropas del sexo que sienten, o no usar el aseo que quieren puede desencadenar un gran malestar en el niño transexual. «Estos niños pueden sufrir ansiedad, angustias, manifestar miedos, sentirse mal consigo mismo, dejar de comer, se vuelven a hacer pis en la cama, o tienen muchas rabietas. Cualquier retroceso en su desarrollo indica que algo está pasando», afirma la psicóloga.

Una de cada 30.000 personas nacidas con genitales masculinos y una de cada 100.000 personas nacidas con genitales femeninos son transexuales. Concretamente, en la Unidad de Trastorno de Identidad de Género de la Comunidad de Madrid, formada por un equipo multidisciplinar de profesionales procedentes de los hospitales La Paz y Ramón y Cajal, las edades de las personas atendidas oscilan entre los cuatro o cinco años hasta los 68. Los menores de edad ocupan el 5% de todos los casos.

Si bien los protocolos públicos establecen que la intervención quirúrgica de cambio de sexo no se puede realizar antes de los 18 años, la ley sí permite esta operación a menores de edad cuando existe una sentencia judicial favorable. De hecho, hay estudios que constatan que cada vez son más los menores que solicitan un tratamiento de este tipo.



«Ser transexual no es una enfermedad —afirma la psicóloga Laura Aut—. Es una identidad sentida y vivida desde la infancia. Con el paso del tiempo lo importante es ir asumiendo lo que en verdad eres y sientes y si llegas a la conclusión de que eres una persona transexual, lo importante es buscar ayuda y orientación médica para adecuar tu cuerpo a tu verdadera identidad, lo cual pasa por iniciar el proceso de transexualización».

Las señales

Por tanto, detectarlo a tiempo y normalizar la transexualidad es lo más aconsejable para estas familias «Si se detecta con cuatro o cinco añitos los niños no se sienten tan mal porque todo el mundo alrededor lo ve como algo normal y termina por aceptarlo. El niño crece en un ambiente donde su transexualidad está aceptada», dice Aut.

Pero antes de esa edad un niño también pueden empezar a mostrar que sienten un género diferente a su sexo físico. La directora del Grado de Psicología de la Universidad Internacional de La Rioja (Unir) María Soria explica que «en torno a los dos años, los niños son capaces de identificar su género y clasificar con relativo acierto a las personas conforme a su sexo. Posteriormente, y hasta los seis años, incorporan matices y aspectos relativos a los roles. Es decir, incorporan a su repertorio estereotipos sexuales».

Cuando un niño es transexual, emite algunas señales. Los niños transexuales, dice la profesora Soria, presentan «conductas que implican identificación acusada y persistente con el otro sexo. Tienen preferencia por la ropa del otro sexo, muestran un deseo intenso de participar en los juegos propios del otro sexo, insisten en pertenecer al otro sexo o muestran mucho deseo por ellos y eligen acompañeros dintintos a sus pares. Muestran un malestar persistente con el propio sexo y rol: los chicos evitan los juegos violentos y manifiestan aversión hacia su órganos sexuales, del mismo modo que las chicas».

A los padres Soria les aconseja no culpabilizar o dañar la autoestima del niño transexual con comentarios o valoraciones acerca de sus expresiones. Escuchar al niño con tranquilidad sin enjuiciarle, ofreciéndole explicaciones y aclarando sus dudas. Y acudir a un profesional para que valore el caso e indique las pautas a seguir.

http://www.abc.es/familia-padres-hijos/20131029/abci-edad-nino-transexualidad-201310281052.html

Francisco Bernal*



Y EL FARAÓN SISAC ATACÓ A ISRAEL



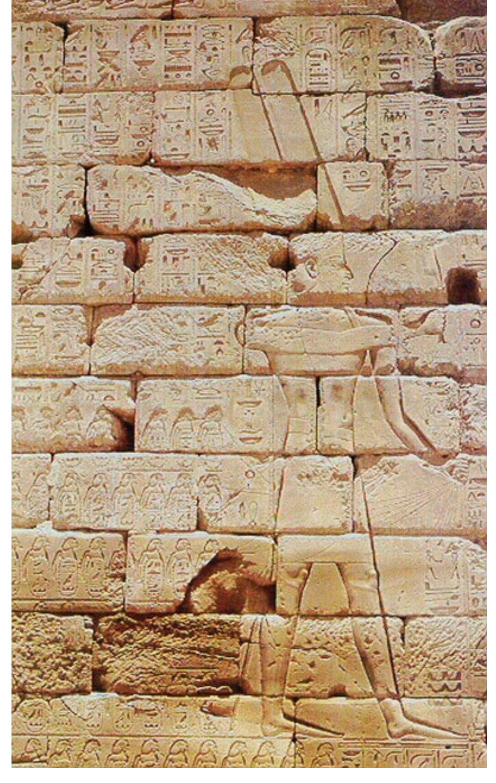
Portal Bubastistas en Karnak

El faraón Sheshonq (denominado como Sisac en la Biblia), nunca habría pensado que su incursión en tierras Palestinas, 3000 años después, sería de gran valor para datar la historia de Israel, especialmente el periodo de la monarquía unida de los reyes David y Salomón, junto con sus construcciones monumentales. Los datos arqueológicos actuales permiten comprobar la veracidad con el texto bíblico, en los libros 1 Reyes 14:25-27 y en 2 Crónicas 12:2-12, donde hace referencia a esta expedición militar del faraón Sisac.

Sisac fue el fundador de la dinastía XXII en Egipto. De origen libio, procedía de los Meshwesh. Grupo social asentado en el delta del Nilo durante las dinastías XX y XXI. La influencia de este clan militar creció en la sociedad egipcia, llegando a establecer vínculos con familias de las clases dirigentes, incluso con la familia real de Tanis. Tras la muerte del faraón Psusennes II, el general libio Sisac, subió al trono de Egipto.

Después de afianzar su reinado, quiso recuperar la gloria e influencia perdida de Egipto en Palestina, realizando una expedición militar que afirmaría su poder en la zona. Esta expedición tuvo tanta importancia para él (seguramente por los tesoros acumulados), que la grabó describiéndola en un relieve triunfal en el llamado “Portal Bubastistas”, construido en el Templo de Amón en Karnak (Tebas). En él se menciona más de 150 localidades de Palestina, siendo el mayor registro toponímico de su tiempo.

Es interesante comprobar su coincidencia con el texto bíblico, en los libros 1 Reyes 14:25-27 y en 2 Crónicas 12:2-12, donde hace referencia a esta expedición militar del faraón Sisac. En ellos se menciona como un gran ejército egipcio invade Palestina cinco años después de la muerte de Salomón, cuando ya su reino estaba dividido y debilitado. En el norte reinaba Jeroboan desde Siquen y al sur Roboan lo hacía en Judá desde Jerusalén. La Biblia además informa de cómo Sisac atacó Jerusalén y se llevó los tesoros del templo y del palacio real.



El faraón Sisac

Sobre los tesoros de Jerusalén, cabe mencionar la

Ingeniero Técnico Industrial. Estudioso de la arqueología relacionada con la Biblia. Está asociado a la *Biblical Archaeology Review* y colabora con la publicación de artículos en la prensa electrónica “Protestante Digital” y en la web “Sentir Cristiano”.

coincidencia de la ofrenda que Osorkon I, hijo de Sisac, realizó a los dioses al inicio de su reinado en Egipto, como indica el profesor Kenneth A. Kitchen. En Bubastis (delta del Nilo), sobre un pilar de granito, grabó la donación de 383 toneladas de oro y plata. Cantidad a tener en cuenta, ya que su padre murió poco después de llevarse los tesoros que Salomón había acumulado.



Cartuchos con nombre de localidades

La descripción bíblica de la incursión del faraón está hoy, además, complementada con datos arqueológicos obtenidos en ciudades fortificadas, como Arad, situada en el Neguev y posiblemente Esión-guéber en el golfo Aqaba. Hacia el norte, siguiendo la ruta de ciudades nombradas en los cartuchos del relieve en el templo de Karnak, se constata en Bet-Sean, Taanac, Meguido, etc. En esta última ciudad conquistada, fue hallado un fragmento de la estela que el faraón Sisac erigió en prueba de su autoridad.

Poco tiempo después de ésta expedición, como se indicó, murió Sisac. Aunque su tumba no ha sido localizada, en la de sus sucesores, Sheshonq II y Osorkon II, encontraron algunas de sus joyas. En Biblos descubrieron parte de una estatua suya. Por otro lado, debido al comercio fenicio con la península Ibérica, se ha localizado al sur de España, en la necrópolis Laurita, en Almuñecar, un vaso de alabastro con la inscripción de este faraón.

Volviendo a la datación histórica de Israel en la época de la monarquía unida, recientemente han fechado con técnicas de alta precisión, a través de múltiples mediciones, y utilizando un acelerador de espectrometría de masa, el periodo de la invasión de Sisac, confirmando de esta forma el tiempo generalmente aceptado, para las edificaciones monumentales atribuidas a David y Salomón. Desautorizando la llamada cronología baja, que algunos autores utilizan para asignar las construcciones a reyes posteriores, como la dinastía Omrita.

Fragmento de la estela del faraón Sisac hallado en Megido

Este estudio se realizó en las excavaciones de Tell Rehov, mencionado en la lista de localidades grabadas en el templo de Karnak. Esta ciudad situada en el valle de Jezreel, a unos 5 km al sur de Bet-Sean, fue una de las más grandes de Israel, con una superficie superior a 10 hectáreas.

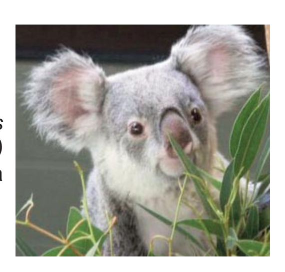
En ella, los arqueólogos Hendrik J. Bruins de la Universidad Ben-Gurion del Neguev, Johannes Van der Plicht Universidad de Groningen, y Amihai Mazar, Universidad Hebrea de Jerusalén, dataron el estrato atribuido a la campaña militar del faraón Sisac en el 925 AC, con un reducido margen de error de 10 años. (Revista Science 300, nº 5617 del 11 de abril 2003).

Fragmento de la estela del faraón Sisac hallado en Megido



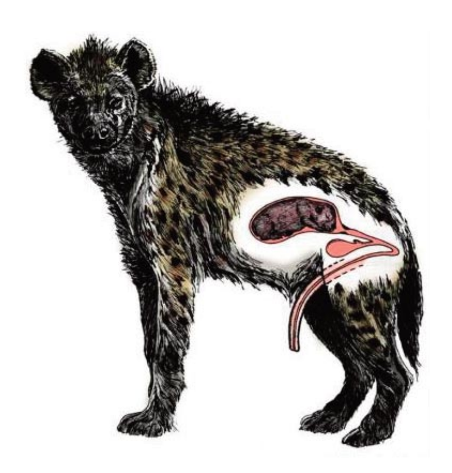


(Phascolarctos cinereus)
Koala



LA HIENA HEMBRA MOTEADA

Unos de los genitales más extraordinarios de todo el reino animal (por lo menos entre los mamíferos), son los de la hembra de la hiena moteada. Las hembras de esta especie (no así las otras dos hienas: la rayada y la parda) han desarrollado unos genitales externos más parecidos a los de un macho. De hecho un no-experto es incapaz de diferenciar los machos de las hembras. El clítoris mide entre 15 y 20 cm, y tiene aspecto de pene. Los labios de la vulva están soldados y rellenos de una sustancia grasa, dando el aspecto de una bolsa. El clítoris tiene un conducto genitourinario completo, y por él copulan y paren las hienas (el 60% de las crías mueren asfixiadas durante los partos primerizos y la cópula es complicada). Además posee la capacidad de ponerse erecto durante muestras de dominación. Durante mucho tiempo no se ha podido explicar esta peculiar anatomía convenientemente, ¿es una adaptación a qué?



No es una adaptación. Durante muchos años se ha intentado explicar así, siendo uno de los ejemplos típicamente usados para ilustrar sobre los errores del paradigma panglossiano. Según este paradigma, todo rasgo es una adaptación (el nombre viene de Pangloss, un personaje de la novela de Voltaire, Cándido, que sostiene que no hay causa sin efecto y que todo lo que vemos, desde la nariz de nuestra cara hasta las catástrofes naturales, tienen una razón de ser). Los adaptacionistas sostuvieron que la peculiar naturaleza de los genitales de la hiena manchada viene del comportamiento social de esta especie, en que cada vez que dos individuos se encuentran, se olfatean los genitales, como muchos mamíferos. Asumieron que unos genitales “parecidos” a los masculinos daba más “prestigio” a las hembras, por lo que éstos habrían evolucionado para imitar a los genitales masculinos, con un fin social.

Actualmente la explicación es otra. La anatomía de la hiena no es una adaptación a nada, sino una mutación que se logró extender a todas las hienas, por azar o por hallarse ligada a otros caracteres ventajosos. De ahí que todas las hienas hembras sean pseudohermafroditas femeninas. La mutación consiste en un incorrecto funcionamiento del gen de la aromatasa. Esta enzima degrada la testosterona que la placenta produce de forma natural en todos los mamíferos durante la gestación. Al haber una deficiencia congénita de aromatasa en las hienas moteadas, todos los fetos femeninos se ven afectados por la testosterona a niveles anormalmente altos, y desarrollan este pseudohermafroditismo.



Estos niveles altos de testosterona se ven reflejados luego en el comportamiento de las hienas adultas. Tienen un carácter más agresivo que el de esperar en una hembra, y forman clanes dominados por hembras, siendo éstas las líderes de manada y las primeras en comer (a diferencia de lo que ocurre en las otras especies de hienas y otros mamíferos sociales). De este modo los individuos expresan caracteres que no codifican sus genes, sino los genes de sus madres.

FUENTE:
http://www.xatakaciencia.com/biologia/los-genitales-de-la-hiena-moteada





http://www.agustindelatorre.com/dibujos/humor-gráfico-religioso/



Papá Noel Revolution



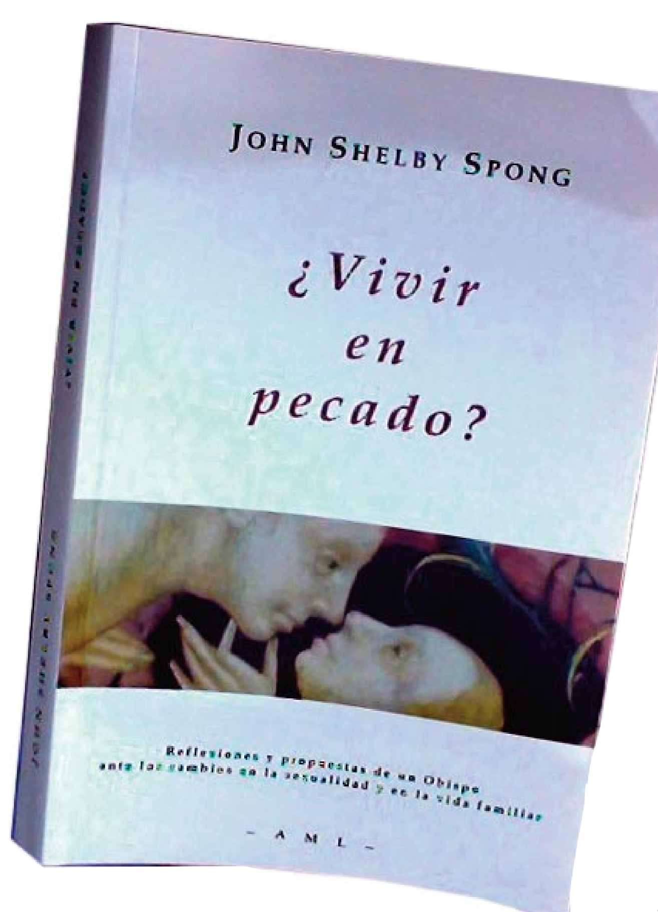
http://www.undecimahora.org/humor/ver.php?id_estudio=8

UNA CUESTIÓN DE MAYORDOMÍA

Se le oyó por casualidad al viejo avaro rezar del siguiente modo: "Si el Todopoderoso, cuyo santo Nombre sea siempre bendito, me concediera cien mil dólares, yo daría diez mil a los pobres. Prometo que lo haría. Y si el Todopoderoso –loado sea etemamente– no confiara en mí, que deduzca los diez mil y me envíe el resto".

La Oración de la Rana
Anthony de Mello





Reflexiones y propuestas de un Obispo ante los cambios en la sexualidad y en la vida familiar.

"Las prohibiciones del pasado se han abandonado no porque la gente sea laicista, moderna y depravada sino, simplemente, porque la vida ha cambiado y aquellas prohibiciones ya no tienen sentido. Gastar energía en aferrarse a ellas, en emitir escritos para recordarlas y en tratar de reavivarlas sería inútil y además desacreditaría a las iglesias cada vez más; tanto que la autoridad moral que aún pueden tener en otras áreas acabaría por desaparecer también".

Autor: John Shelby Spong
Edita y distribuye: Asociación Marcel Légaut, 2013

Sobre el autor:

John S. Spong (1931–), obispo episcopaliano retirado de Newark (1976-2001), es columnista semanal en su propia página web, vinculada a una web más amplia. Algunas de sus series de atículos se publican en castellano en un portal específico, gestionado por la Asociación Marcel Légaut. Spong es autor de veinticinco libros. Su objetivo principal es hacer accesibles a la gente los conocimientos actuales sobre los textos sagrados hebreos y cristianos y proponer un cristianismo inteligible dentro del universo mental actual. Escritor, conferenciante y viajero infatigable, ha impartido cursos, además, en diferentes universidades de EE.UU. y de otras partes del mundo.

johnshelbyspong.org
progressivechristianity.org
johnshelbyspong.es

ÍNDICE DEL LIBRO

INTRODUCCIÓN

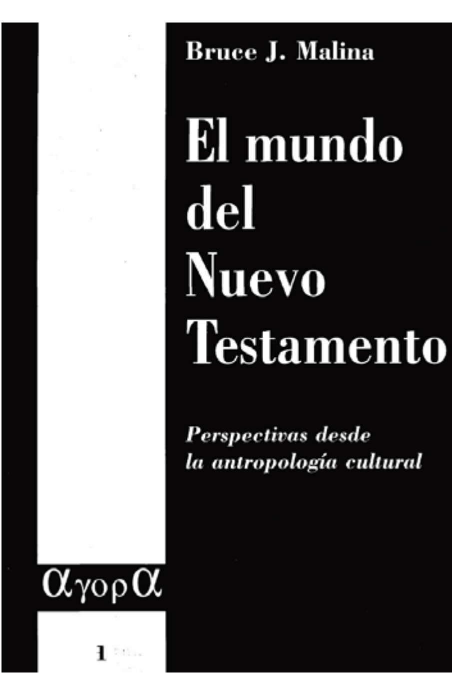
PARTE I LA REVOLUCIÓN
1. El marco
2. Una llamada a la inclusividad
3. La "revolución sexual"
4. El divorcio: no siempre un mal
5. Homosexualidad: Una parte de la vida no una maldición

PARTE II LA BIBLIA
6. Ambigua autoridad
7. Contra el literalismo
8. La Biblia y las mujeres
9. La Biblia y la homosexualidad
10. De las palabras a la Palabra

PARTE III ALGUNAS PROPUESTAS
11. Matrimonio y celibato: un ideal y una opción
12. ¿Esponsales?
13. ¿Bendecir el divorcio?
14. Bendecir los compromisos de gais y lesbianas
15. Solteros post-matrimonio y sexo santo
16. Las mujeres en el Episcopado: símbolo de renovación en la Iglesia

EPÍLOGO:
Afrontar el presente para reclamar el futuro.

APÉNDICE:
Informe del Grupo de Trabajo de la Diócesis de Newark sobre la transformación de los modelos de la sexualidad y de la vida familiar.



EL MUNDO DEL NUEVO TESTAMENTO

Perspectivas desde la antropología cultural

Bruce J. Malina

El objetivo de El mundo del Nuevo Testamento es presentar, desde el área de la antropología cultural, algunos modelos útiles que puedan ayudar a profundizar en el contexto social de las formas de conducta de la gente que aparece en el Nuevo Testamento. La mayor parte de los estudios sobre el Nuevo Testamento se centran en análisis verbales y literarios, en la descripción histórica de personas y acontecimientos, así como en cierta información geográfica y arqueológica; tal información sigue teniendo un gran valor para hacer comprensible la Palabra de Dios. Sin embargo, a veces, los estudiantes de la Biblia adoptan tal información y la interpretan como si obrase del mismo modo con que lo hace en nuestra sociedad. Tal mezcla inconsciente de contextos culturales puede hacer de la Biblia algo relevante para el estudiante; pero el significado deducido por la mayoría de los cristianos como pretendido por Dios, ¿no sería captado a costa del significado pretendido por el autor sagrado? El propósito del uso de los modelos antropológicos en el estudio del Nuevo Testamento es precisamente el de captar el significado de los textos en relación con los contextos culturales en los que fueron originalmente proclamados.

Formato: 24x16 cm.
Páginas: 244.
Editorial Verbo Divino.

Sobre el autor:
Bruce J. Malina es profesor de Teología en la Creighton University, Nebraska (EEUU). Durante el último cuarto de siglo, ha sido uno de los pioneros en la utilización de las ciencias sociales en el estudio del Nuevo Testamento y posee una obra muy extensa, poco conocida en España, aunque afortunadamente contamos en castellano con su texto programático.

EL MUNDO SOCIAL DE JESÚS Y LOS EVANGELIOS

A la hora de interpretar los escritos antiguos, no debemos recurrir a nuestra visión moderna del mundo, sino que hemos de tratar de hacer nuestras las percepciones y contextos sociales propios del público al que originariamente iban dirigidos. El objetivo de esta recopilación de ensayos es ayudar al lector del siglo XX a comprender el significado del Nuevo Testamento. El mundo social de Jesús y los evangelios proporciona una serie de "escenarios" desde los que abordar la lectura del Nuevo Testamento: ¿Qué pensaban las personas del siglo I acerca de sí mismas y de los demás? ¿Pensaban que Jesús era un líder carismático? ¿Por qué llamaban «Padre» a Dios? ¿Les preocupaban sus roles de género? Los nueve ensayos que componen esta recopilación han sido publicados anteriormente en libros y revistas a los que muchos lectores, por lo general, no tienen acceso. Cuidadosamente seleccionada y editada, constituye una introducción a la obra de Bruce J. Malina, así como una inestimable fuente de consulta por lo que respecta a su pensamiento. El presente libro tiene el interés de centrarse en categorías especialmente útiles para la comprensión adecuada de los evangelios y de Jesús.



Formato: 24x16 cm.
Páginas: 336.
Editorial Sal Terrae